PIERO MARTINETTI

INTRODUZIONE

ALLA

METAFISICA

Volume I. – Parte 1ª

TORINO
VINCENZO BONA
TIPOGRAFO DELLA REAL CASA
1902

CAPO I.

La metafisica (1).

1. — Una determinazione piena e precisa della funzione che la filosofia esercita nel complesso della vita spirituale e dei suoi rapporti con la religione non è possibile empiricamente ossia per il semplice mezzo della considerazione storica di ciò che è stata ed è nell'evoluzione della cultura umana la filosofia. Le scienze storiche ci mostrano come nella vita dei popoli si produca ad un dato momento, poste certe condizioni materiali e sociali, la manifestazione di attività spirituali superiori come l'arte, la scienza, la filosofia, la religione; e come esse si trasformino, reagiscano le une sulle altre, subiscano nel corso della loro evoluzione storica l'azione dei fattori materiali, economici, sociali, che modificano il terreno onde esse sorgono. Ma nè la storia dell'arte ci dice che cosa sia l'arte in sè stessa, nè la storia delle religioni ci rivela la natura della religione: lo stesso è a dirsi della filosofia. L'asserire, per esempio, che l'arte, la religione, la

(1) Per le questioni trattate in questo cap. cfr.: Windelband, *Praeludien*, 1884, 1-53: *Was ist Philosophie?*; Ribot, *Psych. angl. cont.*[3], 3-22; Bergmann, *Vorles. üb. Metaph.*, 1886, 1-42; Ardigò, *Il compito della Filosofia e la sua perennità*, 1886 (in *Opp. filos.*, IV); Volkelt, *Vorträge z. Einf. in d. Philos. d. Gegenwart*, 1892; Fouillée, *L'avenir de la métaphys. fondée sur l'expérience*, 1889; Nossig, *Ueb. die bestimm. Ursache d. Philosophierens*, 1895; Paulsen, *Einl. i. d. Philos.*[6], 1-52; Külpe, *Einl. in die Phil.*[2], 1-30; Wundt, *Einl. in die Phil.*, 1901, 1-20.

filosofia siano semplici fattori dell'evoluzione biologica collettiva non è una teoria scientifica, ma una teoria filosofica: essa ha il suo fondamento in una concezione generale delle cose che, si voglia o non si voglia, è già per sè una metafisica, una filosofia.

Rivolgendo quindi a noi quelle prime e più semplici domande che si presentano spontanee all'inizio della filosofia noi ci poniamo già di fronte al problema filosofico fondamentale a cui esse dovrebbero servire d'introduzione: chiedendo quale sia il còmpito della filosofia e quali le sue relazioni con le attività spirituali affini noi ci proponiamo una serie di problemi la cui soluzione chiara e completa implica in sè la determinazione definitiva del significato e del valore dell'esistenza. Ciò è quanto accade del resto ogni volta che noi non paghi delle esplicazioni superficiali in cui s'acquietano le menti volgari, tentiamo risalire fino alle cause profonde delle cose: ogni problema particolare ci conduce sempre, se noi non ci arrestiamo a metà cammino, ai problemi generali e supremi della filosofia.

Ma se pure la soluzione d'una semplice questione particolare esige, sotto pena di rimanere incompleta, di essere posta nella sua vera luce come parte integrante di una concezione metafisica perfetta, ciò non implica che il punto di partenza debba esser preso, *more geometrico*, nel centro stesso onde la soluzione logicamente discende. Lo spirito umano non procede nella formazione delle sue concezioni teoretiche dal centro alla periferia, ma dalla periferia al centro: e la nuova luce che sorge dalla combinazione dei dati periferici si irradia poi su quei dati stessi che hanno servito come punto di partenza. La chiarezza dell'esposizione richiede quindi il sacrificio della perfezione logica: perfezione che è sempre del resto in qualche modo inconciliabile con l'unità organica della filosofia. Se la filosofia, dice giustamente Schopenhauer (1), fosse un sistema di pensieri così ordinato che ciascuna parte a cominciar dalla base portasse il resto senza esserne portata, non riuscirebbe difficile imitare nell'esposizione la disposizione naturale delle conoscenze. Ma la filosofia non è un sistema di pensieri; essa è un pensiero solo e l'ordine delle sue parti è un ordine organico: ogni parte vi sostiene il tutto ed è

(1) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Vorr. z. e. A.; *N. Paralip.*, § 38.

alla sua volta sostenuta dal tutto. Perciò nessuna di esse è la prima, nessuna è l'ultima: il principio presuppone la fine come questa il principio: il pensiero nel suo complesso deve la sua chiarezza ad ogni singola parte ed ogni parte anche minima non può essere perfettamente intesa senza possedere già una cognizione del tutto.

. . . Ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξομαι · τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.
(PARM., fr. 3, Diels).

2. — Rinunciando quindi per ora ad ogni più profonda ricerca a questo riguardo, noi possiamo prendere le mosse dal concetto che, prescindendo dalle differenze individuali nel determinarne in modo preciso e rigoroso l'intimo significato, si ha usualmente della filosofia. Anche dalla più superficiale considerazione appare in modo evidente che per filosofia generalmente s'intende una veduta d'insieme delle cose sistematicamente svolta ed approfondita o, per usare la definizione stessa d'un autorevole contemporaneo, *una sistemazione compendiosa di tutte le conoscenze particolari diretta a soddisfare le esigenze dell'intelletto e le aspirazioni dello spirito* (1).

La filosofia sta così con l'insieme delle conoscenze individuali del volgare nello stesso rapporto che ogni singola scienza con quelle cognizioni volgari nelle quali ogni individuo riassume il proprio sapere relativo ad un dato campo dell'esperienza. Prendendo quindi la parola « *filosofia* » in un senso alquanto ampio noi potremmo dire che ogni individuo ha la sua filosofia. Ognuno ha una concezione propria del mondo a costituire la quale concorrono variamente, secondo le circostanze, la tradizione religiosa, l'insegnamento, le letture, l'esperienza diretta della vita: ogni vita implica sempre un complesso concatenato di giudizi di valore e perciò un certo piano, una concezione più o meno ampia e profonda della vita, del suo significato e del suo fine, in altre parole una filosofia (2). La più umile come la più alta delle intelligenze, dice E. Renan, ha il suo modo di concepire il mondo: ogni cervello è a suo modo lo specchio pensante del-

(1) WUNDT, *Syst. d. Phil.*², 1.
(2) SETH, *A Study of eth. Princ.*, 1894, 8.

l'universo: ogni essere vivente ha il suo sogno che lo sorregge, lo eleva e lo consola; questo sogno è la sua filosofia. Se noi ricavassimo da una di queste concezioni umane, qualunque essa sia, le verità più generali sotto forma di concetti astratti, noi avremmo un sistema filosofico (1).

Soltanto nella maggior parte degli uomini questa concezione delle cose rimane una produzione spontanea, quasi inconscia, in balìa del caso e delle circostanze esteriori: nel filosofo è una produzione riflessa, approfondita, rigorosamente unificata. Alle concezioni volgari manca sopratutto la rigida subordinazione dell'esperienza sotto un principio esplicativo supremo: ciò che le caratterizza di fronte alla filosofia propriamente detta è appunto l'imprecisione e l'incoerenza logica delle idee, la coesistenza nel seno d'una stessa coscienza di principii disparati non collegati da verun rapporto, il pullulare di intime contraddizioni che il pensiero o ignora o non si cura di conciliare. Quando invece il pensiero imprime all'insieme delle conoscenze individuali un'unità rigorosa e logica sottoponendo a severo controllo i dati della sua esperienza e coordinandoli in un sistema di proposizioni astratte, allora abbiamo una filosofia nello stretto senso della parola, ossia una *metafisica*.

3. — Contro questo concetto della filosofia sono state tuttavia elevate da diverse parti difficoltà notevoli. Tre specialmente, fra le correnti del pensiero moderno, si sono mostrate risolutamente ostili alla metafisica di cui esse negano anche la semplice possibilità: queste sono *il naturalismo dommatico* (materialismo), *il naturalismo scettico* (positivismo) ed *il criticismo*.

Noi lascieremo senz'altro da parte il primo perchè le sue aspre censure sono dirette più contro una determinata metafisica che contro la metafisica in generale: anch'esso nonostante le sue velleità antimetafisiche è un sistema metafisico e come tale verrà da noi preso in esame più oltre.

Il naturalismo scettico invece sopprime la metafisica negando che possa sussistere accanto alle scienze una disciplina speciale avente per còmpito di sistematizzare l'esperienza. Ogni sapere non procede esso forse dall'esperienza? E la ricerca sperimen-

---

(1) Schopenhauer, *N. Paralip.*, § 35.

tale della realtà non costituisce forse oggetto delle scienze? Non rimane quindi in nessun modo posto per la filosofia: che, se ha potuto essere un tempo la matrice delle scienze, l'indistinto (per così dire) del pensiero scientifico, non ha più, ora, che le singole scienze se ne sono staccate, alcuna ragione di sussistere. Il principale autore di questa concezione è stato, com'è noto, il Comte: « Il carattere fondamentale della filosofia positiva (egli dice) si esplica nel considerare tutti i fenomeni come soggetti a leggi naturali invariabili e nel ritenere che lo scopo di tutti i nostri sforzi consiste nello scoprirle in modo sicuro e nel ridurle al minor numero possibile considerando come assolutamente inammessibile e priva di senso qualsiasi ricerca delle cosidette cause prime e finali » (1). Non si tratta quindi di indagare le cause riposte dei fenomeni, di ricercare l'origine e il destino degli esseri, questioni inaccessibili ed inutili: ma di analizzare con esattezza le leggi di produzione dei fenomeni studiandone le relazioni invariabili in modo da poterli razionalmente prevedere ed utilizzare. Così la speculazione teologica che introduce nel mondo cause soprannaturali come la metafisica che sostituisce alle personalità soprannaturali delle astrazioni, dei vani *entia rationis* non fanno altro, secondo il fondatore del positivismo, che abbandonare il campo dell'esperienza per smarrirsi in vani sogni circa l'essenza delle cose. Ogni ricerca sulla natura intima delle cose, sul grande mistero dell'esistenza universale è impossibile e vana. La *filosofia prima* si riduce ad una sintesi delle sei scienze principali nei rapporti del metodo e dei risultati (2). Essendo la sociologia la più alta delle scienze, la filosofia coincide così in certo modo con lo spirito sociologico. La scienza filosofica per eccellenza è la *sociologia*: essa è, dice lo Stein, il nuovo regno delle idee a cui si volgeranno nel secolo testè incominciato le nuove generazioni filosofiche (3).

Il criticismo, partendo dal principio di Kant che la concezione nostra del mondo è non la rappresentazione più o meno fedele di una realtà esteriore corrispondente, ma il prodotto della com-

---

(1) Comte, *Philos. posit.*, I, 14. Nello stesso indirizzo ma in senso assai più mitigato, L. de Roberty, *L'ancienne et la nouv. philos.*, 1897.

(2) *Ib.*, 24, 32.

(3) L. Stein, *An der Wende des Jahrh.*, 1899, 43 ss.

binazione dei dati sensibili con le forme *a priori* della conoscenza, conduce a conclusioni che oltrepassano anche quelle del positivismo. La stessa ricerca scientifica non ci apprende nulla circa la realtà delle cose; la materia, gli atomi, il movimento, in cui molti fra gli scienziati vedono la realtà ultima, non sono che entità fittizie. Il còmpito della scienza deve limitarsi ad una descrizione abbreviata dei dati dell'esperienza senza pretendere di insegnarci nulla circa la natura in sè delle cose: ogni tentativo di ricercare nella molteplicità dei fenomeni un'unità obbiettiva è una impresa vana. La sola unità che sia nei fenomeni è quella ch'è data dalle forme soggettive della conoscenza che compenetrano tutta l'esperienza. La metafisica è quindi (in questo il criticismo s'accorda perfettamente col positivismo) un'illusione, *un romanzo di concetti* (Windelband). La metafisica, dice il Riehl (1), è semplicemente una forma antiquata del pensiero scientifico: ad essa è destinata a succedere la scienza. Nell'antichità la filosofia teneva il luogo della scienza: non vi era nessuna scienza accanto o fuori della filosofia. La stessa cosa a cui gli antichi miravano con i loro sistemi filosofici, la conoscenza della natura e dell'uomo, la conoscenza dei moti dei cieli e dei processi della vita, la considerazione dei rapporti morali e delle leggi degli istituti sociali è ciò che noi oggi cerchiamo con la scienza positiva. Al posto della filosofia della natura degli antichi è sôrta la nostra scienza sperimentale della natura; l'analisi psicologica e l'esplicazione storica dei fenomeni spirituali della vita individuale e collettiva continuano l'opera dell'antica psicologia, morale, politica. Non vi è altro sapere quindi che il sapere scientifico. « Non vi può essere accanto alle scienze della natura alcuna filosofia della natura: le scienze positive della natura e dello spirito sono esse stesse la filosofia della natura e dello spirito ». La sistematizzazione e la sintesi delle conoscenze appartengono, non meno che l'analisi, alla scienza; anzi questa elevazione della scienza a filosofia è appunto, secondo il Riehl, il còmpito filosofico dell'età nostra: còmpito già parzialmente iniziato nel corso della filosofia moderna che non è, a partire da Galileo, se non una successiva sostituzione della scienza alla metafisica. Ma anche questa sintesi non deve essere intesa altrimenti che nel senso di un semplice rias-

(1) Riehl, *D. philos. Krit.*, II, 2, 2 ss., 120 ss.

sunto dei principii ultimi delle scienze: perchè ogni riduzione delle conoscenze sotto un principio unico in una concezione filosofica è un ritorno all'antica illusione. La filosofia, in l. s., coincide quindi semplicemente con la scienza; in più ristretto senso essa costituisce una scienza accanto alle altre, la scienza della natura umana; che, conforme alla divisione di questa nei suoi due aspetti, teoretico e pratico, si divide in teoria della conoscenza ed etica (1). Così pure secondo il Windelband (2) la filosofia è « la scienza critica dei valori universali ». Essa chiede se è possibile la scienza ossia un pensiero cui si possa riferire in modo universale e necessario il valore della verità; essa chiede se vi è una morale ossia un volere ed un agire cui si possa riferire in modo universale e necessario il valore della bontà; essa chiede se vi è un'arte ossia un intuire ed un sentire cui si possa riferire in modo universale e necessario il valore della bellezza. Tre sono quindi le discipline filosofiche, la logica, l'etica, l'estetica; la metafisica è un « Unding ». Secondo il Döring (3) infine il suo còmpito è assai più semplice: essa si limita alla determinazione dei valori pratici, alla scienza della morale.

4. — La discussione delle premesse gnoseologiche del criticismo non è qui per l'argomento nostro nè opportuna, nè indispensabile. Noi non dobbiamo qui ricercare se sia possibile in generale un sapere obbiettivo, ma se (e questo è il punto concordemente contestato dal positivismo e dal criticismo) dalle conoscenze scientifiche sia possibile elevarsi ad una sintesi filosofica di valore obbiettivo. Ora, posta la validità obbiettiva delle conoscenze particolari, la loro sistemazione in una concezione filosofica s'impone come una necessità inseparabile dalla costituzione logica dello spirito umano. Lo stesso movente che sospinge l'uomo all'acquisizione delle conoscenze singole crea l'irresistibile tendenza di ogni intelletto umano ad organizzare il complesso delle sue conoscenze in un'intuizione propria del mondo, a concepire il complesso dell'esistenza secondo certi principii e ad orientare su di essi la propria vita. Questo movente è l'interesse pratico

(1) *Ib.*, II, 2, 1, cap. I e IV.
(2) Windelband, *Praeludien*, 26 ss.
(3) Döring, *Philos. Güterlehre*, 1888, 11 ss.

della vita, l'aspirazione indelebile dello spirito umano a concepire ed a realizzare l'esistenza nella sua forma più vera e più alta. Che cosa sono io? Che cosa è la realtà che mi circonda? Quale è il mio destino? In qual modo io debbo agire? Questi problemi ultimi e fondamentali da cui dipendono le decisioni più importanti per la vita umana sono implicitamente contenuti già in ciascuno dei problemi particolari: la soluzione di ciascuno di questi costituisce sempre un'affermazione circa la natura assoluta della realtà. Nessun pensiero umano è possibile se non in quanto s'inquadra in una concezione metafisica, istintiva o riflessa. Anche il più ingenuo pensiero volgare è sempre, come si è veduto, un sistema metafisico in potenza: ogni atto umano è sempre l'espressione d'una concezione metafisica, anche se questa non sia formulata in una teoria. Il fatto medesimo di accettare un determinato sistema di vita è un accettare nel fatto una determinata ipotesi circa la realtà delle cose e circa il valore della vita umana: ipotesi che per quanto semplice ed ingenua non cessa perciò di essere in alto grado metafisica. Gli uomini, dice a ragione il Payot (1), sono più metafisici di quello che pensino: soltanto sono tali senza saperlo. Alla metafisica riflessa precede una metafisica naturale in cui si inquadrano e da cui traggono origine i concetti di unità, sostanza, causa, moto, spazio, materia; concetti che la scienza impiega continuamente senza esitare, non ostante che ciascuno di essi implichi una folla di gravissimi asserti metafisici. Lo stesso pensiero scientifico riposa quindi, sebbene inconsciamente, su presupposti metafisici. Certo l'ignoranza voluta del maggior numero degli scienziati circa i fondamenti metafisici del loro pensiero poco o nulla detrae alla loro opera scientifica. È possibile seguire con la maggior finezza una serie di nessi causali senza avere nessuna nozione precisa di ciò che si intende per causa: è possibile divinare genialmente le leggi più recondite senza nemmeno sospettare il grave problema del rapporto tra i fatti e le leggi. Ma ciò che assolutamente si richiede è l'attribuzione d'un valore qualsiasi a questi concetti nel loro rapporto con la realtà; tolto il quale, è tolto alla ricerca scientifica ogni significato ed ogni interesse. Gli scienziati antimetafisici sono perciò in una grande illusione quando credono di essere asso-

(1) Payot, *L'éduc. de la volonté,* 105.

lutamente puri da ogni metafisica: essi respingono semplicemente la metafisica riflessa per rimanere nell'imprecisione della metafisica volgare. Onde in fine questo pretendere di sottrarre questi concetti all'indagine filosofica, questo continuare ad assumere nel loro valore tradizionale come assolutamente certi e reali dei rapporti che non sono se non elementi esplicativi ipotetici con cui l'intelletto volgare comprende l'esperienza, viene ad essere opera altamente antiscientifica: il vero rigore scientifico è in questo caso non dalla parte dello scienziato, ma del metafisico.

A maggior ragione ha un valore metafisico anche la negazione riflessa della possibilità d'una sintesi metafisica. L'affermazione che la conoscenza metafisica delle cose sia impossibile è una contraddizione in quanto essa affermando l'inconoscibilità della realtà ultima attribuisce almeno a sè medesima un valore metafisico: dato che il pensiero fosse irremissibilmente costretto nei suoi sforzi ad arrestarsi dinanzi ad antinomie insolubili, questa contraddizione sarebbe essa stessa la verità e la realtà suprema. Non è meraviglia quindi se nessuno dei sistemi più risolutamente antimetafisici sfugge a questa necessità impreteribile del pensiero umano (1). In Kant e nei suoi seguaci non è difficile riconoscere una metafisica fondata sulla morale: nel Lange e nel Riehl una metafisica naturalista ingegnosamente conciliata col criticismo. Lo stesso concetto del Windelband (2) che definisce la filosofia come la scienza della coscienza normale rispetto ai valori del vero, del bello e del buono, è assai meno antimetafisico di quello che a lui sembri: l'identificazione della coscienza normale con l'essere ideale, l'essere vero, l'ὄντως ὄν, la cosa in sè (3), non contiene in germe tutto un sistema metafisico? Nel Comte poi il carattere metafisico del pensiero è tanto spiccato che ha potuto diventare la base d'un vero sistema religioso. Ed anche i moderni positivisti che ostentano il più disdegnoso disprezzo per ogni tentativo di speculazione che esca dall'orbita delle micrologie psicologiche e sociologiche, sono a dispetto loro dei metafisici: con l'unica differenza che, in luogo di disputare sulle

---

(1) Volkelt, *Vorträge z. Einf. in die Phil. d. Geg.*, 77; Chiappelli, *La funzione presente della filosofia critica,* in *Riv. filos.*, 1899, 1.

(2) *Praeludien,* 45.

(3) *Ib.*, 321.

ecceità e sulle quiddità, ragionano di atomi, di movimenti e di forze ed impiegano il linguaggio della scienza più recente.

Nessun positivismo riterrà quindi mai l'uomo dal proporre all'intelligenza propria quei problemi che sono stati in ogni tempo gli oggetti fondamentali della metafisica. « È inutile, dice Kant, affettare indifferenza rispetto a quelle ricerche il cui oggetto non può essere indifferente alla natura umana. Anche i pretesi indifferentisti, per quanto si studiino, col mutare il linguaggio delle scuole in un linguaggio popolare, di rendersi irreconoscibili, ricadono, non appena esprimono qualche pensiero, in quelle affermazioni metafisiche contro le quali mostrano tanto disprezzo ». Gli stessi avversarii più dichiarati della filosofia non s'astengono, come si è veduto, dal sottoporre il materiale scientifico di cui dispongono ad un'unificazione filosofica. Ma, nota acutamente il König (1), con questa differenza: che, essendo il fondamento scientifico della loro filosofia dato in prevalenza da una scienza o da un gruppo di scienze particolari, ne risulta una concezione filosofica necessariamente unilaterale ed insufficiente. È così per esempio che il moderno naturalismo evoluzionistico ha il suo fondamento sovratutto nel fiorire degli studii biologici: i concetti di evoluzione, di differenziazione, di adattamento e simili sono vere categorie biologiche elevate a principii supremi, a strumento d'un'esplicazione filosofica delle cose. Comunque sia nondimeno del valore di questo o di altri principii esplicativi, questo è per noi l'essenziale: che anche in questi casi si tratta, non di una sostituzione della scienza alla filosofia, ma semplicemente della sostituzione a principii filosofici ritenuti insufficienti di altri principii tolti, secondo le esigenze del sapere e le tendenze del tempo, all'uno od all'altro campo delle scienze particolari. Il rispondere o non alle questioni supreme che si designano col nome di filosofia non è quindi cosa che sia posta nell'arbitrio nostro. La questione non è se noi dobbiamo, o non, proporci questi problemi: ma se noi dobbiamo lasciare, come nei più degli uomini, la soluzione al caso o far convergere su di esso, come sul più alto e più importante dei problemi, tutta l'attenzione e lo sforzo del nostro pensiero (2).

---

(1) König, *W. Wundt*, 1901, 12.
(2) Paulsen, *Einl. i. d. Phil.*, 3, 43.

5. — Ora le scienze sia isolatamente, sia nel loro complesso non soddisfanno a questa esigenza dello spirito: esse non possono senza snaturare sè stesse usurpare la trattazione dei problemi metafisici. Che questa unificazione suprema non competa a nessuna delle scienze singole, ma debba essere oggetto d'una disciplina speciale, risulta chiaramente dal carattere particolare delle singole scienze per cui esse si distinguono recisamente dalla metafisica. Lo zoologo, il fisico, lo psicologo cessano di essere semplicemente scienziati dal momento che essi col sussidio di dati e principii tolti ad altre scienze si applicano alla soluzione di problemi che trascendono l'orizzonte della loro speciale disciplina. Tali problemi saranno tanto meglio agitati e risolti quanto più saranno abbondanti i dati e quanto più ampio sarà il campo dell'esperienza da essi abbracciato; la loro soluzione non spetta quindi mai allo scienziato come tale, il cui orizzonte è sempre forzatamente limitato ad un campo speciale di ricerche. L'inconveniente che risulta da un'elaborazione unilaterale del problema metafisico ha un luminoso esempio nella metafisica evoluzionista sôrta sotto gli auspicii e il predominio quasi esclusivo delle ricerche biologiche. L'armonizzazione imparziale, uguale di tutti i dati dell'esperienza è un còmpito spettante esclusivamente alla metafisica che in esso appunto ha la sua ragion d'essere come disciplina distinta.

Per la stessa ragione anche l'insieme di tutte le scienze non sostituisce nè sostituirà mai la metafisica (1). Le verità supreme delle singole scienze non sono tali che basti metterle le une accanto alle altre perchè ne risulti un sistema intelligibile. Il mondo non è punto un conglomerato di parti eterogenee, una somma di realtà diverse isolate fra loro: esso è un tutto penetrato da un'unità profonda, in cui le diverse parti considerate dalle singole scienze non sono che astrazioni, frammenti artificialmente isolati da una realtà unica in sè stessa. Nessuna scienza può renderci quest'unità dissimulata nella varietà infinita delle apparenze sensibili: e quando lo facesse non sarebbe più una scienza, ma una filosofia. Lungi perciò dall'essere un'astrazione artificiale dai dati delle scienze, la filosofia è la sintesi che sola può porre

---

(1) WUNDT, *System*², 15 ss.; SCHOPENHAUER, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 12, II, 206 ss. (ed. Reclam).

questi nella loro vera luce; essa ristabilisce quella vera immagine del mondo che le scienze nella loro unilateralità necessariamente falsano e costituisce lo sforzo più alto del pensiero per comprendere tutto l'essere nella sua universalità e nella sua verità. Se la semplice sovrapposizione delle scienze sembra darci un concetto intelligibile della realtà, ciò è dovuto al fatto che esse sono inconsciamente penetrate da una metafisica primitiva: i concetti fondamentali di causa, moto, essere e simili, per cui esse si riattaccano all'organismo complessivo del sapere, costituiscono una specie di sistema, certo non molto coerente, che dà alle scienze singole quell'unità che esse per sè sole non avrebbero. E se nelle loro ulteriori ricerche esse forniscono al pensiero il punto di partenza per la riforma di tali concetti e la loro migliore armonizzazione, questa elaborazione trascende, come si è veduto, la competenza di ogni disciplina particolare.

Per quanto grandi siano i progressi che hanno fatto e potranno ancora fare le scienze, esse non faranno mai altro che rendere il problema metafisico sempre più complesso e profondo. Quanto semplice e comprensibile, dice il Paulsen (1), non era l'universo agli occhi di Aristotele e di S. Tommaso e quali imperscrutabili abissi non ci ha invece rivelato la scienza nelle misteriose profondità dei cieli! L'organizzazione degli esseri viventi era ancora un meccanismo assai semplice agli occhi di Cartesio: dinanzi a quali meraviglie ed a quali problemi non ci ha condotto la biologia moderna! Il perfezionamento delle conoscenze scientifiche contribuisce certo potentemente a riformare ed a rinnovare i sistemi metafisici: ma quest'opera di purificazione non fa che mettere in rilievo in modo sempre più chiaro e preciso il problema: la conoscenza perfetta e minuta delle singole cose provoca sempre più imperiosamente l'esplicazione del Tutto che quanto più è conosciuto profondamente per mezzo delle scienze tanto più ci appare misterioso nel suo complesso.

6. — Lo scetticismo relativo ai problemi metafisici sarebbe giustificato unicamente se la metafisica in questa sua unificazione delle conoscenze si valesse di procedimenti diversi da quelli

---

(1) PAULSEN, *Ethik*², 354.

della scienza. È vera quest'accusa? È vero che la metafisica abbandona il campo dell'esperienza per smarrirsi in astrazioni nebulose ed arbitrarie? Precisiamo anzitutto il concetto di esperienza. Se per esperienza, per verità scientifica si dovesse intendere unicamente ciò che è oggetto di osservazione mediata o immediata, la scienza si ridurrebbe ad un puro catalogo di cose e di fatti. Ma ciò che costituisce la scienza non è tanto l'elemento materiale, il materiale greggio delle osservazioni scientifiche, quanto l'elemento formale, le leggi, i rapporti, l'*unità* che la scienza stabilisce: p. es. nella linguistica la conoscenza delle leggi generali della formazione e dell'evoluzione del linguaggio, nelle scienze biologiche la conoscenza del piano di struttura degli organismi e delle leggi che reggono l'evoluzione della vita e così via (1). Ora questo non è più un dato dell'esperienza immediata. Ogni volta che lo scienziato comprende sotto un'idea generale od in una legge una molteplicità di cose e di fatti che presentano una concordanza costante di certi elementi, egli introduce un'unità che non è nell'esperienza immediata, egli pone in opera sebbene in campo molto più ristretto quello stesso procedimento che egli rimprovera al metafisico. Ciò tanto è vero che l'elemento veramente incrollabile nella scienza è costituito unicamente dai dati di osservazione: le classificazioni e le teorie mutano come mutano le ipotesi metafisiche. « La legge indotta, dice R. Ardigò (2), se non è addirittura in tutto e per tutto un'ipotesi, tanto o quanto ne contiene sempre. Sicchè rimane sempre, tanto o poco, riformabile ». Contuttociò nessuno vorrà negare alla scienza il diritto di ridurre ad unità il molteplice: nessuno vorrà negare, p. es., che Newton abbia legittimamente operato col porre la gravitazione universale come principio esplicativo comune dei moti celesti e dei fenomeni della gravità terrestre. La metafisica non fa che continuare fino al limite estremo questo processo d'unificazione che si incomincia nella scienza. Il materialista, quando riduce i processi coscienti ad attività meccaniche, l'idealista quando riduce i processi esteriori ad attività spirituali d'un ordine inferiore non mirano che a fissare nell'unità d'una formula l'unità che l'intuizione loro discopre

---

(1) Hartmann, *Ges. Studien*, 421 ss.
(2) Ardigò, *Opere filos.*, VI, 467.

in fatti apparentemente diversi. Falso è perciò l'asserire che la metafisica imponga all'esperienza un'unità artificiale e preconcetta. Essa non fa se non ciò che fa la scienza: sistematizza l'esperienza per comprenderla. L'unica differenza consiste in ciò che nelle singole scienze l'unificazione è forzatamente limitata ad un campo determinato e perciò è un'esplicazione sempre puramente relativa: laddove la metafisica opera o almeno tenta l'unificazione generale del sapere per mezzo della subordinazione di tutti i dati dell'esperienza ad un principio universale e semplice che ce ne dia il significato e la ragione. « Il coronamento metafisico dell'esplicazione del mondo (scrive il Sigwart) (1) è la presupposizione senza di cui non è possibile nel vero e stretto suo senso alcun desiderio del sapere: esso non oltrepassa i dati dell'esperienza altrimenti che non faccia ogni tentativo di comprendere questi medesimi dati. Quando noi facciamo un ultimo passo verso l'esplicazione suprema del mondo secondo le esigenze del nostro pensiero noi ci fondiamo sullo stesso diritto con cui dalle singole sostanze e dalle loro forze erigiamo un regno intelligibile come fondamento dei fenomeni, noi obbediamo ad uno stesso impulso che è di collegare la molteplicità dispersa ad unità. Nell'uno come nell'altro caso non è possibile in stretto senso logico una *prova*, perchè la realtà esterna a noi non può in nessun modo essere provata. La garanzia giace anche qui nella concordanza dei nostri pensieri e nell'adempimento delle esigenze nostre relative alla concepibilità del dato. *Ciò che distingue la metafisica dalle altre scienze non è il metodo:* questo è in ultima analisi assolutamente lo stesso per ogni specie di sapere; *ma è l'universalità del còmpito* e questo suo còmpito è così necessario come quello del sapere in generale ». I principii della filosofia stanno con le verità scientifiche nello stesso rapporto che ognuna di queste con le più umili verità di fatto. La filosofia è « il prodotto finale di quel processo che comincia con un puro collegamento di asserzioni greggie, continua con l'elaborazione di proposizioni sempre più ampie e lontane dai fatti particolari e termina in proposizioni universali ». Ossia in breve: « la conoscenza d'infimo grado è non unificata, la scienza è una

---

(1) Sigwart, *Logik*, II, 601.

conoscenza parzialmente unificata, la filosofia è una conoscenza completamente unificata » (1).

E questa unificazione non è soltanto l'introduzione d'una espressione nuova, una pura semplificazione verbale, ma un'esplicazione, *un'interpretazione* della realtà. Come l'introduzione d'un principio esplicativo relativamente ad una data serie di fatti pur essendo il risultato di un'induzione fondata sui medesimi fatti è alcunchè di più che il loro semplice insieme, è in certo modo una rivelazione che ce li presenta in una nuova luce, così l'esplicazione metafisica non solo coordina ma interpreta i fatti, apre il senso ultimo del complesso dell'esperienza. « Nella filosofia (scrive R. Ardigò) (2) si riflettono come in centro comune e vi si intensivano in idee generalissime riassuntive e sintetizzatrici (come i raggi che s'incontrano e si confondono insieme nel centro del cerchio) i fatti particolari, le leggi, le astrazioni proprie delle altre scienze tutte quante. Vi si riflettono e vi si fondono insieme *per ritornare ad ognuna attorno trasformate nella luminosità prodotta dal cozzo di tutte* ». A ragione perciò Schopenhauer (3) paragona l'esplicazione filosofica della realtà al decifiramento d'una scrittura in cifra. Quando noi ci troviamo in presenza d'uno scritto il cui alfabeto ci è ignoto noi tentiamo successivamente diverse esplicazioni finchè giungiamo a quella combinazione che ci dà un senso intelligibile. Allora non ci rimane alcun dubbio sulla esattezza della soluzione: perchè non è possibile ammettere che il senso così stabilito nei segni della scrittura sia l'opera d'un puro caso ed abbia potuto venir realizzato dando alle lettere un valore diverso da quello che hanno. In modo analogo la filosofia tenta di estendere a tutti i fenomeni un'interpretazione unica, rispandendo su di essi una luce eguale, rivelandone l'intimo senso e l'unità profonda. E questo decifiramento trova la sua conferma in sè stesso, nell'unità che esso stabilisce tra i fenomeni più diversi; perchè se anche un decifiramento falso potesse convenire a certi fenomeni, esso non mancherebbe poi di trovarsi in aperta contraddizione con gli

---

(1) Spencer, *Primi principii*, § 36-38.
(2) *Ib.*, II, 418.
(3) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, II, 214 ss.; *Par. u. Par.* I, 86.

altri e finirebbe così, o tosto o tardi, di rendere manifesta la propria insufficienza.

7. — È quindi un semplice pregiudizio l'opinione volgare che considera la metafisica come una costruzione antiscientifica, come un sistema aprioristico di deduzioni arbitrarie. Strano capriccio della storia! Platone ed Aristotele, nota argutamente il Windelband (1), contrapponevano al loro tempo la loro filosofia come la *scienza* (ἐπιστήμη) alla sofistica come alla opinione antiscientifica ed arbitraria (δόξα); oggi sono i rinnovatori positivisti e relativisti della sofistica che alla filosofia idealistica contrappongono le loro dottrine come « filosofia scientifica ». Ciò che caratterizza secondo essi quest'ultima è lo spirito positivo, sperimentale, induttivo: la « vecchia metafisica » non ha alcun valore perchè « costituita di argomentazioni deduttive » (2).

Ora bisogna riconoscere che questo preconcetto ha un fondamento. È stata un'illusione comune alla maggior parte dei metafisici del tempo passato, che l'opera loro consistesse nel dedurre da un dato principio supremo la costruzione e l'esplicazione dell'universo. « L'ordine che io ho tenuto in questo (dice Descartes nel suo *Discorso del metodo*) è il seguente: prima io mi sono studiato di trovare in generale i principii ossia le prime cause di tutto ciò che è o può essere nel mondo senza considerare a questo fine che Dio solo che lo ha creato, nè trarli d'altronde che da certe semenze di verità che sono naturalmente nelle anime nostre. In seguito io ho esaminato quali erano i primi e più ordinarî effetti che si potevano dedurre da queste cause e mi sembra che per questo mezzo io ho trovato dei cieli, degli astri, una terra ed anzi sulla terra dell'acqua, dell'aria, del fuoco, dei minerali ed altre simili cose che sono le più comuni di tutte e le più semplici e per conseguenza le più facili a conoscersi ». Lo stesso concetto della metafisica ebbe Kant che nei *Prolegomeni* dice: « La fonte della metafisica non può assolutamente essere empirica; i suoi principii ed i suoi concetti fondamentali non debbono essere tolti nè dall'esperienza

---

(1) Windelband, *Prael.*, 5.
(2) Cfr. p. es. Ardigò, *Op. fil.*, VI, 462; Riehl, op. cit., II, 2, 85 ss.

esterna, nè dall'interna ». Così secondo Fichte la filosofia non deve curarsi per nulla dell'esperienza: essa deve essere vera anche se non vi fosse alcuna esperienza e deve possedere anzi la certezza che tutte le future esperienze si regoleranno secondo le leggi da essa scoperte. E con la stessa incrollabile fiducia nell'*a priori*, con lo stesso spregio verso l'esperienza procedono Schelling ed Hegel nelle loro costruzioni speculative della natura e della storia. E certo questa metafisica che vuole stabilire per un preteso *a priori* ciò che in realtà essa ha tolto dalle scienze particolari e guarda dall'alto delle sue costruzioni sublimi le conoscenze empiriche della scienza, di cui le sue pretese leggi *a priori* sono un semplice travestimento, merita l'amaro scherno di Mefistofele:

> Der Philosoph, der tritt herein,
> Und beweist euch, es müsst' so sein.

Ma, affrettiamoci a dirlo, essa non è mai stata altro che un'illusione. Anche questi filosofi *a priori* si sono ingannati circa l'origine delle loro conoscenze: nonostante tutte le apparenze d'una logica rigorosa, essi non hanno in realtà fatto altro che rinserrare in uno schema deduttivo l'esperienza propria; ogni sistema metafisico, dice il Berthelot (1), qualunque siano le sue pretese, non fa che esprimere più o meno perfettamente la scienza del suo tempo. Descartes ha pensato di dedurre le leggi della natura dal principio della perfezione infinita di Dio. Ma quali sono stati i risultati di questa sua deduzione? Essi sono semplicemente conformi allo stato delle conoscenze positive del suo tempo. Se egli fosse vissuto un secolo prima, egli avrebbe trovato con rigore perfetto di deduzione dei risultati assolutamente diversi. E così l'universo costrutto da Hegel *a priori* coincide perfettamente con l'universo quale era noto *a posteriori* secondo le idee scientifiche del tempo. Ciò che ha potuto trarre in inganno questi teorici dell'*a priori* è il fatto che, dei due momenti del processo induttivo, il momento della *induzione empirica* (che consiste nel passaggio dalla moltitudine dei dati particolari alle loro unità ideali immediate, alle leggi) e il momento dell'*induzione siste-*

---

(1) In Renan, *Dial. philos.*, 224 ss.

matica (che è il passaggio delle unità ideali inferiori alle superiori, l'armonizzamento dei dati mediati in un sistema logico) (1), il secondo è nella filosofia in decisa prevalenza. Nelle scienze più vicine al dato immediato, nelle scienze descrittive l'elemento strettamente empirico è ancora quasi puro: nelle scienze genetiche l'elemento speculativo ha già gran parte come ricerca delle cause e delle leggi: nella filosofia, in cui la funzione dell'acquisizione dei dati singoli scompare quasi totalmente di fronte al còmpito della loro organizzazione logica, esso acquista un'assoluta prevalenza. La disposizione deduttiva verso cui tende non solo ogni filosofia, ma ogni sistema scientifico (2), non corrisponde quindi all'ordine genetico: questo è invariabilmente induttivo e risale ad un'unica fonte che è l'esperienza.

È un errore perciò il credere che l'adozione del metodo induttivo nella filosofia sia un trionfo tutto recente del pensiero moderno. Anche gli antichi procedettero dall'esperienza: anche la fisica degli Ionici, p. es., si fonda su dati empirici: soltanto è un'induzione affrettata da poche e malsicure esperienze. La pretesa rivoluzione introdotta dal metodo induttivo non è in realtà che un'applicazione più raffinata e paziente dell'indagine teoretica, un'acquisizione lenta di nuove abitudini intellettuali che ha avuto per conseguenza un grandissimo sviluppo delle conoscenze particolari ed una corrispondente riforma delle conclusioni metafisiche. La scienza e la metafisica moderna si distinguono semplicemente dall'antica per la maggior quantità di osservazioni e di esperimenti, per il più rigoroso rispetto dell'esperienza e per la coscienza chiara che, per merito sovratutto della metafisica, la scienza e la metafisica hanno del loro rapporto. Ed ancora le induzioni imperfettissime della antica metafisica e la successiva elaborazione logica dei concetti così ricavati furono assolutamente necessarie per condurre l'intelligenza umana a quel grado di sviluppo che solo rese possibile l'attuale progresso del sapere scientifico. Perchè Galileo rivolgesse l'attenzione propria a quel fenomeno semplicissimo che è la caduta dei gravi era necessario un raffinamento dell'indagine scientifica che non sarebbe stato possibile senza quel lungo periodo di educazione intellettuale

(1) Si cfr. Masci, *Log.*, 1899, 283 ss., 389 ss.
(2) Stuart Mill, *Log.* (tr. fr.), I, 248 ss.

collettiva che si inizia con la filosofia greca e si svolge attivamente anche durante la scolastica.

Il metodo vero della metafisica consiste quindi nel fare con piena coscienza ciò che hanno fatto più o meno coscientemente i filosofi di ogni tempo: nel costrurre l'esplicazione del mondo partendo dai dati positivi della scienza. Ed in questo appunto si distingue, secondo il Wundt, la metafisica scientifica dalla non scientifica: che questa pone e risolve i problemi filosofici senza una cognizione sufficiente (ben s'intende, relativamente al tempo) dei dati di fatto che ne costituiscono il fondamento: quella invece tiene diligentemente conto dei risultati delle scienze e pone l'opera propria come una semplice continuazione di quella da esse iniziata, guardandosi dal contraddire ad alcuno di essi in base a considerazioni aprioristiche.

Non è del resto da oggi soltanto che la metafisica stessa proclama tale necessità; Schopenhauer, un metafisico per eccellenza, insiste a lungo sul principio che unico fondamento della filosofia è l'esperienza: « Ogni filosofia che invece di partire da questa prende come punto di partenza astrazioni arbitrarie come p. es. i concetti di assoluto, sostanza assoluta, Dio, infinito, finito, identità assoluta, essere, essenza, ecc., si libra nel vuoto e non può mai condurre ad alcun risultato reale..... I concetti sono certo il materiale della filosofia, ma solo come il marmo è il materiale dello scultore: essa deve lavorare non *da* essi ma *con* essi, cioè fissare in essi i suoi risultati, non partire da essi come dal suo dato » (1).

E d'altra parte è giusto far notare che per essere aprioristi non occorre punto professare la teoria dell'apriorismo metafisico: si può essere aprioristi, anche militando nella cosidetta filosofia scientifica, tutte le volte che per amore d'una teoria preconcetta si chiudono gli occhi alle esperienze in contrario, si erigono le ipotesi a dogmi e si rigetta con disdegno tutto ciò che non quadra col proprio sistema. Büchner ed Haeckel sono qualche volta più aprioristi dei metafisici da essi cotanto disprezzati.

8. — Il principale argomento che in ogni tempo ha confermato la prevenzione quasi universale contro la metafisica è l'apparente

(1) SCHOPENHAUER, *Die Welt a. W. u. V.*, I, 546-547; II, 95-105, 208-211 (ed. Reclam).

sua variabilità di fronte alla stabilità della scienza, il succedersi di sistemi a sistemi, la contraddizione quasi perpetua dei suoi seguaci fra di loro. O Metafisica! esclama Voltaire: noi siamo così avanti come al tempo dei primi Druidi. La storia della filosofia non è che la storia dei vani tentativi fatti dall'uomo per decifrare il mistero delle cose: il primo ha tanto valore quanto l'ultimo. « Sugli ultimi problemi dell'essere (scrive lo Stein) (1) noi ne sappiamo oggi poco più ed in ogni caso nulla di più sicuro di quello che non sapessero già Democrito, Platone, Aristotele. Noi ripetiamo oggi sostanzialmente nella nostra metafisica le stesse questioni sotto veste diversa ». Questa obbiezione sembra veramente decisiva: ed è certo l'obbiezione più frequente che, non senza una punta di derisione, si sente muovere dai volgari contro la filosofia.

Ma essa procede in realtà da una considerazione assai superficiale delle cose. Non solo le ipotesi filosofiche, ma anche le teorie scientifiche sono, sebbene in grado minore, varie e mutevoli. Anche nelle scienze l'elemento veramente costante ed immutabile è costituito unicamente dai dati di osservazione. E questa stessa invariabilità, possiamo premetterlo fin d'ora, non è nè originaria, nè assoluta. Le percezioni sensibili sono rispetto a noi dati costanti perchè sono il risultato normale di processi associativi, di processi logici inconsci, come l'Helmholtz li chiama, che si sono meccanizzati di fronte alle attività sintetizzatrici superiori in cui consiste il pensiero scientifico. Ma, anche facendo astrazione da ciò, essi non costituiscono punto ancora, come si è veduto, la scienza. La scienza non comincia che con l'interpretazione dei dati, con le induzioni, con le teorie. Ora è un fatto che, quanto più noi ci eleviamo nel regno delle sintesi coscienti in cui ferve l'attività novatrice e formatrice del pensiero, tanto maggiore diviene il numero delle sintesi contemporaneamente possibili rispetto a quel medesimo complesso di dati su cui esse si costituiscono: e solo per il lavorìo continuo del pensiero collettivo quelle di esse che sono veramente vitali passano lentissimamente a far parte del dato immutabile che è il fondamento sicuro d'ogni progresso ulteriore. L'elemento variabile comincia quindi con le stesse teorie della scienza: ciascuna

(1) L. Stein, *An der Wende d. Jahrh.*, 1899, 17 ss.

delle quali infatti si è rinnovata più volte ed è tuttora in un rinnovamento continuo. Chi oserebbe tuttavia per questo rigettare ogni esplicazione scientifica? La filosofia sta, per questo riguardo, con le sintesi immediate delle scienze nello stesso rapporto in cui ognuna di queste sta coi rispettivi dati. Ciascun sistema realizza perciò, avuto riguardo ai dati su cui si fonda, la più alta sintesi possibile: la successione dei sistemi attua un progresso reale e costante nella verità.

È pertanto un errore grossolano il considerare i singoli sistemi come capricciose costruzioni individuali di cui nulla rimane poichè sono passate. La varia estensione e la varia natura dell'esperienza, onde procede, conferiscono, è vero, ad ogni sistema un aspetto proprio e lo inclinano quasi sempre a mettere in rilievo un lato solo delle cose: ma questa unilateralità procede dal difetto dell'esperienza, non dalla sintesi che ne è l'interpretazione. Tra questi elementi dell'esperienza che più variano da individuo ad individuo bisogna riferire anche i dati dell'esperienza personale interiore, le disposizioni affettive dalla cui coefficienza appunto nelle sintesi filosofiche si suol concludere alla irrilevanza delle stesse dal punto di vista scientifico ed obbiettivo. Ora è una facile superficialità l'asserire che queste disposizioni siano il risultato del capriccio individuale o di accidentalità obbiettivamente insignificanti. Ciascuna di esse è la sintesi, per lo più inconscia, di innumerevoli esperienze: ciascuna di esse ha quindi un valore ed un valore tanto più alto quanto più è tale quello della personalità da cui procede. Nessuno perciò dei sistemi che hanno il loro fondamento in una concezione personale delle cose può essere falso: esso esprimerà forse una verità parziale, ma sempre una verità. I loro principii fondamentali, anche se a primo aspetto sembrano contrapposti inconciliabili, non si annullano, ma si completano. Vero è quando io mi considero come un prodotto della natura nello spazio e nel tempo, destinato a dissolversi; vero è anche che tutto ciò, che era, è e sarà, è in me e nulla è fuori di me (1). « Più filosofie che appariscono simultaneamente, dice Hegel (2), sono gli aspetti distinti d'una tota-

---

(1) SCHOPENHAUER, *Par. u. Par.*, II, § 13-14; FROHSCHAMMER, *Ueb. d. Mysterium magnum des Daseins*, 1891, 90 ss.

(2) HEGEL, *W.*, XV, 619; K. FISCHER, *Gesch. d. n. Phil.*, VIII (1901), 1008 ss.

lità che ne è il fondamento comune ». Le apparenti contraddizioni della filosofia non devono perciò farci credere che manchi nella filosofia una continuità di svolgimento, in modo che i lavori d'un'età siano opera del tutto perduta per quelli delle età successive: che ogni nuovo sistema sopprima necessariamente e del tutto i sistemi anteriori. Ogni uomo, ogni popolo, ogni età ha la sua filosofia e la sua verità: ma in ognuna di queste filosofie e di queste verità vive e si svolge qualche cosa di eterno che è di tutti gli uomini e di tutte le età. Per questo si è veduto sistemi filosofici in apparenza caduti per sempre risorgere dopo lungo tempo come a nuova vita ed ispirare nuovi indirizzi speculativi: come p. es. la filosofia aristotelica nel medio evo, il platonismo nell'età alessandrina e nel rinascimento, lo spinozismo verso la fine del XVIII secolo, il materialismo nel XVIII e XIX secolo, il criticismo nell'età presente. La filosofia, è necessario richiamare qui il grandioso concetto di Hegel, non è il pensiero d'un individuo, ma il pensiero dell'umanità; ed i varii sistemi fra loro ostili non sono che punti di vista diversi che da un punto di vista superiore si accordano e si completano (1). Perciò la conoscenza della filosofia è sopratutto nella sua storia: anche al presente la filosofia si intreccia intimamente con la tradizione speculativa del passato (2).

Il fatto d'altronde della varietà e variabilità sempre crescente in ragione della complessità di costituzione è proprio di tutte le formazioni spirituali superiori: anche l'arte, la morale, la religione si prestano alla stessa obbiezione ed alle stesse considerazioni. Quale è il risultato definitivo dell'arte? Le sue variazioni continue non sono una lotta costantemente rinnovellata per raggiungere un ideale inarrivabile? La moralità dei diversi popoli e delle diverse epoche presenta una varietà non minore di quella delle opinioni filosofiche: sarebbe tuttavia ingenuo riconoscervi un argomento serio contro la moralità. E forse che le religioni positive ed i dogmi relativi non presentano una diversità ed un'ostilità anche maggiore che non i sistemi filosofici? E tuttavia ciò

---

(1) Questo concetto del valore relativo dei varî sistemi è già abbozzato nel Bruno, Op. it., ed. Lagarde, I, 254.

(2) C. Hermann, *D. Stellung u. Aufgabe d. Philos. i. d. Gegenw.* Unsere Zeit, 1883, 8.

non ci autorizza a negare l'alto valore che esse hanno per la vita umana ed a misconoscere come per esse progressivamente si attui l'educazione religiosa dell'umanità.

Se una conseguenza quindi dobbiamo trarre dalla considerazione della storia della filosofia, questa non è lo scetticismo superficiale ed ingiusto dei volgari, ma è un sentimento di tolleranza intelligente e ad un tempo di grande modestia. Riconosciamo che la filosofia non può pretendere di dare agli uomini la soluzione certa, assoluta, invariabile di tutti i problemi più alti che s'impongono alla mente umana: quest'illusione deve essere lasciata alle rivelazioni: nessun uomo ragionevole vorrà esigere tanto da un'opera puramente umana. Riconosciamo ancora che essa deve in più d'un punto saper rinunciare, saper distinguere ciò che essa può dare come relativamente certo e ciò che non è se non probabile; che essa deve, per usare le parole stesse di Plotino (1), tra le questioni che la occupano saper determinare quali sono quelle che si possono risolvere con certezza e quelle su cui bisogna fermarsi al dubbio, considerando questo dubbio stesso come la ricompensa delle sue ricerche. Riconosciamo infine che è dovere del filosofo sottrarsi a quell'illusione (che è stata pur troppo comune a molti fra i più grandi) per cui si è tratti a considerare il proprio punto di vista come il sistema definitivo, la filosofia ultima. Noi non cadremo per questo nello scetticismo. L'ammettere che anche la nostra verità è relativa ed imperfetta non ci impedirà di vedere in essa pur sempre una verità, anzi la forma per noi la più alta e comprensiva della verità. Il riconoscere umilmente con Platone che Dio solo è sapiente (2) non ci esimerà punto dal ricercare con tutte le nostre forze la verità in quel più alto grado che è accessibile all'intelligenza nostra. Il veder chiaro nel grande mistero dell'esistenza (dice Simmia in Platone) (3) è opera, se non impossibile, certo estremamente difficile: ma tuttavia il tralasciar di esaminar con ogni cura ciò che gli uomini ne hanno detto prima d'aver fatto ogni possibile sforzo è segno di volgarità e debolezza d'animo: poichè

(1) *Enn.*, IV, 3, 1.

(2) τὸ μὲν σοφὸν καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν. *Fedro*, 278 *d*; si cfr. *Parm.*, 134 *c*.

(3) *Fedone*, 85 *c*.

in questo si conviene o cercare noi stessi arditamente la verità o quanto meno cercare di apprenderla da altri appigliandoci a quell'opinione che sembra più sicura ed abbandonandoci ad essa come ad una navicella su cui traversare le tempeste della vita.

9. — Non si sarebbero tuttavia elevati tanti preconcetti contro la metafisica se essa ci apparisse ciò che veramente è, nella forma che essa riveste nei poeti filosofi, in Goethe, in Leopardi, in Novalis, in Hölderlin, come un'intuizione geniale del complesso delle cose e non come un ispido sistema di astrazioni incomprensibili ai profani, come un tardo avanzo della barbarie scolastica. La filosofia, dice Amiel (1), è una maniera di percepire le cose, un'intuizione particolare della realtà. Essa non deriva punto da combinazioni astratte di concetti, non è penosamente estorta con induzioni e sillogismi: come l'arte essa ha la sua fonte in una visione geniale delle cose, in una *intuizione* (2). Donde adunque la barbara sua veste?

La conoscenza vera è sempre senza dubbio un'intuizione. Anche la conoscenza del generale non è (come farebbe credere la teoria nominalistica di Schopenhauer) (3) una pura conoscenza di segni, ma un'intuizione diretta, la visione geniale d'un'unità soprasensibile. Ma per ciò appunto che l'intuizione è una specie di presenza immediata dell'oggetto allo spirito, essa è inseparabile dall'oggetto, non è in alcun modo trasmissibile. Sarebbe vano, ognun lo riconosce, voler insegnare che cosa è il color rosso salvo che rendendo possibile un'intuizione attuale del medesimo. E lo stesso è delle intuizioni ideali: esse non sono trasmesse, ma destate, provocate in altri per mezzo della presenza delle condizioni onde esse sono sôrte in noi (4). Ora è facile vedere che una riproduzione esatta e completa delle condizioni in cui si è svolta in alcuno una determinata intuizione non solo non è sempre possibile, ma sarebbe inconciliabile col fatto del progresso intellet-

(1) *Journal intime*, I, 70.

(2) SCHOPENHAUER, *Par. u. Par.*, II, § 9.

(3) SCHOPENHAUER, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 8-12; II, 82 ss. Si cfr. la chiara esposizione del DEUSSEN nei suoi *Elem. d. Metaph.*, 1890, 59 ss.

(4) Per questa teoria e per l'interpretazione della teoria platonica della reminiscenza si veda il cap. III.

tuale; il quale si attua appunto in quanto un individuo riproducendo in sè rapidamente la successione lenta delle altrui acquisizioni mentali vi addiziona poi le proprie e perviene così a risultati ulteriori. Le intuizioni sensibili vengono quindi rievocate col mettere lo spirito in presenza non dell'oggetto medesimo, ma dei tratti più essenziali, onde è facile ricostruirne la rappresentazione completa: all'oggetto si sostituisce in altre parole un complesso di segni, un'immagine e quindi col tempo un semplice segno sommario, un ideogramma, un *simbolo*. E così le intuizioni ideali vengono provocate non per mezzo della presenza degli oggetti sensibili dal cui ravvicinamento esse sorgono, ma per mezzo della presenza dei loro simboli; e l'intuizione stessa che così sorge viene fissata in un simbolo nuovo procedente dalla trasformazione o dalla composizione dei simboli primitivi. Così è sorto e si è svolto per il fine della trasmissione del sapere quel complicato sistema di simboli grafici e fonici che costituisce il linguaggio.

Onde ogni intuizione è collegata con un simbolo; il quale costituisce una specie di corporeità dell'idea, di veicolo sensibile per cui è possibile il suo passaggio da individuo ad individuo ed il suo perpetuarsi nella tradizione spirituale collettiva. Nel tempo stesso il simbolo è un sussidio alla debolezza dell'intelligenza umana. Poichè questa è tale che non potrebbe ritenere ad un tratto un numero indefinito di intuizioni: al di là d'un certo numero esse si confondono e sono obliate. Senza il sussidio dei simboli essa sarebbe quindi limitata al ristretto campo delle sue intuizioni attuali. I simboli mantengono a disposizione dello spirito un numero di gran lunga maggiore di intuizioni: essi sono come altrettante intuizioni in potenza. In un certo modo essi compiono perciò rispetto al pensiero intuitivo ciò che compie l'algebra nel calcolo delle quantità. Quando p. e. in un calcolo algebrico si opera sugli esponenti, si opera su di essi meccanicamente senza che sia necessario pensare al significato completo dell'operazione: così nel pensiero astratto non occorre che le parole risveglino in ogni passaggio l'intuizione corrispondente.

Le parole sono così segni concentrati, simboli di intuizioni, destinati a risvegliare in noi le sintesi superiori dell'esperienza, ad abbreviare in noi il processo del pensiero che in altri si è venuto lentamente svolgendo di intuizione in intuizione; simboli

che la tradizione sociale trasmette a noi come altrettante « virtualità infinite di rappresentazioni » (1), come organo di un lavoro progressivo. Esse sono il riassunto di una folla infinita di intuizioni subcoscienti che per mezzo di esse noi possiamo rivocare ed utilizzare (2). « La parola significativa di un'idea della scienza (scrive R. Ardigò) per chi ha da impararla è una virtualità atta a suggestionare il suo contenuto, verificabile all'occasione e maturabile quindi in una virtualità effettiva. Ed è in questo modo che la parola serve ad abbreviare il lavoro di appropriarsi la scienza tradizionale, in cui l'uomo trova il tesoro immenso del cumulo delle esperienze di tutti gli uomini in tutti i tempi e se lo appropria per aggiungere ad esso quelle della sua vita individuale e quindi perfezionare in sè ulteriormente la formazione complessiva ereditata dalla umanità precedente » (3). Ma per sè medesime esse non sono altro che segni, simboli del contenuto intuitivo: perciò esse non ricevono il loro proprio significato se non quando si attuano, si concretizzano nell'intuizione. Le operazioni algebriche che l'intelletto compie per mezzo di esse sono semplici mezzi diretti ad ottenere un'intuizione: in sè esse sono il segno di uno stato imperfetto dell'intelligenza rispetto all'oggetto cui esse si riferiscono. Colui che si sforza di pervenire alla conoscenza del funzionamento d'un meccanismo leggendone la descrizione ha per fine di pervenire a quell'intuizione luminosa e perfetta che ne darebbe l'esame diretto. « Colui che ragiona (dice Plotino) rassomiglia a colui che tocca la lira per esercitarsi, per acquistarne l'abitudine, a colui che impara per sapere. Egli cerca infatti di pervenire all'acquisizione di ciò il cui possesso costituisce la sapienza. La saggezza consiste dunque in uno stato stabile. Ed è ciò che si vede dalla condotta stessa di colui che ragiona; dopo di aver trovato ciò che egli cercava, cessa di ragionare e riposa nel possesso della sapienza » (4).

Altro è perciò il possesso dell'intuizione, altro il possesso del simbolo: la conoscenza dei simboli è un inizio, un mezzo della

---

(1) Ardigò, *Op. filos.*, V, 324.

(2) Ribot, *Evol. d. idées génér.*, 127 ss.; Höffding, *Psych.* (tr. ted.), 223 ss.

(3) Ardigò, *Op. filos.*, V, 361.

(4) *Enn.*, IV, 4, 12.

conoscenza, non una conoscenza; senza l'intuizione costituisce un sapere psittacico, inutile. Pur troppo non sempre l'esperienza intuitiva accompagna la conoscenza della parola: spesso questa non risveglia nella mente che immagini vaghe e nebulose. Per intendere realmente una cosa è necessario quindi, dopo che noi ne abbiamo appreso il segno, che noi la comprendiamo intuitivamente, che noi ce ne formiamo un'immagine: il simbolo deve essere esercitato, tradotto in intuizioni. Anche ciò che è troppo grande o complicato per poter essere abbracciato in un solo sguardo deve essere rappresentato intuitivamente o per mezzo di più intuizioni parziali o per mezzo di un'immagine analogica. Soltanto allora la parola acquista il suo reale valore. Gli impulsi alla attività rappresentativa che giacciono nella stessa si trasformano in intuizioni attuali: ed anche quelli che non pervengono alla coscienza distintamente agiscono tuttavia nell'ombra come « secreti consiglieri » (1) che adducono le giuste associazioni ed assicurano la retta comprensione. Attraverso alle vuote forme delle parole si leva allora la intelligenza vera delle cose, la visione intuitiva del contenuto concettuale: e tanto più efficace e perfetta è la conoscenza quanto più comprensiva e profonda è questa visione.

Questo devono tener presente coloro che incolpano la metafisica d'essere un semplice tessuto d'astrazioni. Essa consta è vero di simboli astratti; ma questi non sono che lo strumento necessario per risvegliare quella conoscenza intuitiva del mondo che ne è come una fedelissima imagine « *mundi simulacrum et reflectio* » (2); essa è in una parola il mondo stesso, la conoscenza intuitiva del mondo tale quale esiste nelle più alte intelligenze, ridotta in sapere astratto e trasmissibile, compresa in un piccolo numero di concetti. Onde a ragione Schopenhauer paragona il filosofo all'artista: ma egli è un artista della ragione (3). Anch'egli deve rendere un'immagine del mondo, deve produrre uno « stato d'anima »; ma la materia sua sono i segni astratti e l'arte sua consiste nel rendere fedelmente per mezzo di essi il mondo della

---

(1) La frase è del MACH, *Die Principien d. Wärmelehre*[2], 1900, 420. Si cfr. per tutto questo anche SCHOPENHAUER, *Par. u. Par.*, II, § 34.

(2) F. BACONE, *De augm. scient.*, II, 13.

(3) SCHOPENHAUER, *N. Paral.*, § 9, 28, etc.

sua coscienza. Perciò tutto quell'insieme di formule astratte che costituisce un sistema non è fine a sè stesso; ma è semplicemente lo strumento, il segno che deve risvegliare in noi una concezione delle cose più ampia e profonda, creare in noi una intuizione filosofica della realtà, un modo individuale di vedere le cose, che, lampo fugace dapprima, diventa col tempo una convinzione personale, una fede operatrice e vivente e, immedesimatasi con la personalità nostra, ne vivifica e ne colora, per così dire, tutte le manifestazioni. Colui che facesse consistere la filosofia nelle morte formule di un sistema sarebbe come colui che dinanzi ad un'alta opera d'arte non vedesse che la materialità delle linee e dei colori e non sentisse sorgere nell'anima propria quella commozione intensa che la rapisce nella contemplazione estetica, o che non vedesse nella religione altro che il formalismo dei dogmi e dei riti restando sordo a quell'ineffabile sentimento interiore dal quale soltanto e dogmi e riti ricevono ragion d'essere e significato.

10. — Non vi ha dunque nessuna differenza essenziale e radicale tra le scienze e la metafisica, come non vi è tra il sapere volgare e le scienze: nessun subito distacco interrompe quella continuità ideale che collega scienze e filosofia in un grande, unico organismo. Sotto un certo aspetto ha quindi ragione il Paulsen di chiamare filosofia (in larghissimo senso) il complesso di tutte le scienze. « Tutte le scienze (egli dice) (1) sono membri d'un unico sistema, d'una *universitas scientiarum* di cui è oggetto la realtà intiera. Questo non mai compiuto sistema, opera dei secoli, è la filosofia ». Ciascuna delle singole scienze ricerca un frammento della realtà: quando noi riuniamo tutte queste ricerche singole per ricavarne una risposta al problema unico e supremo della realtà, noi abbiamo allora una filosofia. « Di solito si annoverano come parti della filosofia la logica, la metafisica e l'etica. Bisogna fare un passo oltre e dire: anche la fisica, la chimica, la biologia e la cosmologia, in breve tutte le scienze appartengono alla filosofia... Filosofo sarebbe così ogni cultore della scienza nel quale è viva l'idea dell'unità di tutte le conoscenze, qualunque

---

(1) Paulsen, *Einl.*, 19 ss.

sia il campo più ristretto delle sue ricerche, sia esso la fisica o la psicologia, l'astronomia o la storia. Solo colui non sarà chiamato filosofo che volontariamente si rinchiude in un campo limitato e non vuol vedere nulla più in là dei suoi codici e delle sue varianti, dei suoi acidi e delle sue basi: non perchè il suo campo di ricerca non appartenga alla filosofia (sotto questo aspetto egli non potrebbe mai sottrarvisi), ma perchè egli non possiede quell'abito interiore che trasforma lo scienziato in filosofo. Ciò che costituisce il filosofo non è la materia, ma la forma, l'indirizzo dello spirito ».

Queste parole del Paulsen contengono senza dubbio gran parte di vero. Solo bisogna osservare che l'indirizzo filosofico della mente non costituisce ancora una filosofia: e quando l'indirizzo filosofico si concreta in una filosofia, allora la diversità non è più soltanto formale, ma anche materiale. La distinzione tra scienze e filosofia ha, come la distinzione tra le scienze singole, la sua origine nella specificazione delle funzioni; la quale, mentre erige le ricerche speciali in altrettante scienze, provoca il sorgere accanto a queste d'una scienza avente per oggetto la trattazione dei problemi più generali e costituisce la filosofia come disciplina distinta. Come ben si comprende è soltanto agli inizî dello svolgimento del sapere che è possibile un'unione concreta delle scienze con la filosofia: questa comprende allora veramente tutto ciò che è o può essere oggetto di sapere. Così p. es. noi vediamo i primi filosofi della Grecia occuparsi di ricerche matematiche, astronomiche, fisiche ed essere ad un tempo filosofi, scienziati, legislatori, riformatori. Ma poco per volta, a mano a mano che si accrescono i materiali del sapere, si opera nel seno del medesimo una differenziazione. Basta considerare l'immensa estensione attuale del campo scientifico per comprendere che questa unità del sapere non può sussistere a lungo. Difficilmente oggi un individuo solo potrebbe tener dietro a tutti i progressi, non dico di tutte le scienze, ma di una scienza sola; ed è evidente che questo accrescimento smisurato del sapere, che ha trasformato così profondamente la nostra concezione del mondo, non è stato possibile se non appunto per la divisione in un gran numero d'individui di ciò che in origine era stato il còmpito di uno solo. In questo l'umanità ha obbedito alla stessa legge a cui obbedisce la natura nel suo progresso verso le forme organiche

più perfette, alla legge della divisione del lavoro. Come nell'organismo l'insieme delle funzioni organiche, diffuso dapprima nell'intiera massa omogenea, venne successivamente localizzandosi in determinati organi e subordinandosi all'attività centrale superiore, così il còmpito dell'acquisizione delle conoscenze particolari venne man mano costituendosi nel seno della filosofia come funzione distinta; ed alla filosofia non rimase se non l'assunto di centralizzare ed interpretare i dati così acquisiti. E con un processo perfettamente analogo a quello dell'evoluzione organica nel senso di ogni funzione così distinta si vennero operando distinzioni ulteriori : processo di specializzazione scientifica sempre crescente che vediamo continuarsi attivissimo ai giorni nostri.

Questo processo di differenziazione si pronuncia nella filosofia occidentale per la prima volta in Aristotele: il quale sistematizzò il sapere del suo tempo stringendo le singole discipline filosofiche, gli embrioni delle future scienze speciali, intorno alla filosofia prima. Una vera divisione della scienza si inizia però solamente nell'età alessandrina (1). Tuttavia l'unità del nome sopravvisse all'unità reale già scomparsa ancora per tutta l'età moderna e si continuò a chiamare filosofia l'insieme del sapere anche dopo che le singole scienze se n'erano già disgiunte: Cartesio pubblica col nome di *Saggi filosofici* oltre al suo discorso sul metodo la diottrica, lo scritto sulle meteore e la geometria; Galileo chiama col nome di filosofia le scienze della natura; Newton comprende ancora la meccanica nella filosofia naturale. Solo col secolo decimonono la distinzione tra la filosofia e le scienze della natura diventa definitiva e completa. Più a lungo congiunte con la filosofia si mantennero invece le scienze dello spirito, svoltesi più lentamente e più tardi: anche oggidì alcune di esse vengono generalmente incluse nella filosofia. Ma anche in questo campo le tendenze verso la separazione dalla filosofia si son fatte e si fanno sempre più vive: e non passerà forse lungo tempo che la loro costituzione in scienze autonome sarà un fatto compiuto.

11. — La specializzazione operatasi nell'attività teoretica della filosofia non deve tuttavia farci perdere di vista il concetto

---

(1) Per la storia di questo processo si cfr. WINDELBAND, *Prael.*, 12 ss.; PAULSEN, *Einl.*, 23 ss.

fondamentale dell'unità di tutto il sapere: essa non deve farci dimenticare che, come in ogni altro campo, le funzioni specializzate hanno il loro fine in ciò che è il fine ed il coronamento dell'attività complessiva, nella filosofia (1).

Soltanto l'insipienza d'un gretto ed arido utilitarismo può porre il fine dell'attività scientifica in ciò che è ad essa inferiore, nel sapere tecnico (2). Certo le origini della scienza sono dovute ai bisogni della vita pratica come lo sviluppo dell'intelligenza è dovuto, in origine, alle esigenze dell'organismo. Ma a questa funzione inferiore dell'intelligenza succedono, in corrispondenza della perfezione del suo sviluppo, funzioni sempre più alte: ai bisogni materiali della vita pratica si sovrappongono esigenze ed aspirazioni d'un ordine superiore che a sè subordinano tutte le altre attività. Per quanto quindi il fine del sapere sia sempre in fondo un fine pratico, questo deve ricercarsi non nei fini inferiori, ma nel fine che domina tutta la vita umana, non nel benessere della vita materiale, ma nella perfezione della vita spirituale. I grandi perfezionamenti introdotti dalla scienza nell'industria non hanno essi stessi il loro valore supremo in altro che in questo: che essi permettono un'applicazione sempre maggiore delle energie umane alla vita dello spirito. Ciò non esclude naturalmente che dal culto disinteressato della scienza abbia origine un progresso continuo nel campo delle applicazioni pratiche. Anzi, se per forza delle anguste tendenze utilitarie l'umana intelligenza fosse ridotta ad applicarsi a quelle sole ricerche da cui si può attendere un utile immediato, si finirebbe con ciò per chiudere la via ad ogni progresso: perchè le stesse applicazioni pratiche traggono origine il più delle volte da teorie coltivate dapprima per puro scopo scientifico. Quasi tutte le scoperte più importanti e feconde furono opera di uomini che non miravano se non alla teoria e che raramente seppero discendere dalla teoria alla pratica. Il navigante, scrive Condorcet, cui la esatta determinazione della longitudine salva dal naufragio deve la sua vita ad una teoria

---

(1) Sui rapporti delle scienze e della filosofia si cfr. Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, II, 200 ss.; *Par. u. Par.*, II, 254; Renan, *Dial. philos.*, 296 ss.; Wundt, *Essays*, 1 ss.; V. Hartmann, *Ges. St. u. Aufs.*, 421 ss.

(2) Clifford, *Lect. a. Ess.*[2], 86 ss.; Paulsen, *Syst. d. Ethik*, 449 ss.

concepita duemila anni fa da uomini di genio che si occupavano solamente di speculazioni geometriche.

Ma anche il concetto che ha della scienza la maggior parte dei suoi cultori, secondo i quali ogni scienza è fine a sè stessa, non è che un'erronea conseguenza di una limitazione eccessiva del loro orizzonte; limitazione che è del resto perfettamente esplicabile. Le scienze moderne debbono il loro progresso alla enorme specializzazione per cui ogni scienza si divide in molti rami e ciascuno di questi ancora in campi più ristretti di cui ciascuno esaurisce l'attività e la vita d'un uomo. Di qui procede che se pochi sono coloro i quali posseggono una conoscenza minuta di una scienza intera, pochissimi sono quelli che posseggano una cognizione sufficiente di tutte le scienze: e questi debbono naturalmente rinunciare ad ogni ricerca speciale. Ora è naturale che lo specialista il quale ha concentrato tutti i suoi sforzi intellettuali sullo svolgimento di un ramo particolare della scienza non abbia nè il desiderio, nè spesso la capacità di percorrere il vasto dominio delle scienze affine di formarsi una concezione d'insieme. Ciò sarebbe per lui un lavoro ingrato: e come d'altronde un individuo il quale avesse piena coscienza del fine elevato d'ogni sapere sarebbe capace di condannare sè medesimo ad essere un umile e paziente investigatore di particolari? Questa limitazione voluta della propria attività individuale induce perciò insensibilmente una limitazione del proprio orizzonte, un apprezzamento unilaterale del proprio campo di ricerca, un vero feticismo della teoria per sè stessa: onde l'amore eccessivo delle micrologie, l'avversione alle sintesi filosofiche, lo spregio sistematico di ogni tendenza verso le generalità più alte.

> Ich sag' es dir: ein Kerl der spekulirt
> Ist wie ein Thier, auf dürrer Heide
> Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
> Und rings umher liegt schöne, grüne Weide.

Questa prevenzione ingiusta non è del resto particolare al nostro tempo. Noi vediamo già Giordano Bruno in parecchi passi delle sue opere volgari insistere, non senza un certo disdegno, sulla subordinazione delle scienze alla filosofia. I matematici ed i naturalisti (egli dice), porgono al filosofo la materia delle sue considerazioni: essi « sono come quelli interpreti che traducono da

un idioma all'altro le paroli; ma sono gl'altri poi che profondano ne' sentimenti et non essi medesimi » (1). Ma lo spirito prevalentemente analitico dell'età nostra ha contribuito ad estenderla sempre maggiormente: una vera superstizione dell'esperienza si è sostituita all'antica superstizione della speculazione pura.

Ora le ricerche particolari della scienza, frutto di un lavoro modesto e paziente, sono le solide basi su cui si eleva il sapere filosofico: nessuna generalità sarebbe possibile senza di esse. Esse non esigono punto la coscienza immediata del loro ultimo fine: è forse necessario, dice E. Renan, che l'operaio il quale estrae dei massi dalla cava abbia idea del monumento al quale son destinati? Perciò possono avere, dal punto di vista soggettivo, un valore affatto indipendente dai risultati filosofici cui esse conducono. Anche le ricerche più remote dai problemi generali possono per colui che vi si è dato con passione essere fonte di alti e puri godimenti dello spirito: Democrito diceva che la soluzione d'un solo problema scientifico era per lui causa d'un piacere più grande di quel che non sarebbe stato il diventare re dei Persiani. Ma questo culto esclusivo delle ricerche particolari implica sempre un'imperfezione, un oblìo del fine ultimo di ogni sapere; un antico paragonava argutamente gli scienziati non filosofi ai Proci che dormivano beati nelle case d'Ulisse a fianco delle ancelle che si erano scelte, senza un pensiero per Penelope (2). Il sapere umano nel suo complesso è, come si è veduto, un grande ed unico sistema nel quale coesistono e si completano analisi e sintesi, fatti particolari e conclusioni generali. Le necessità della divisione del lavoro hanno fatto sorgere la distinzione tra scienze e filosofia e tra scienze e scienze; ma questa distinzione non ne cancella l'unità fondamentale. *La filosofia ha il proprio fondamento nelle scienze; le scienze hanno il proprio fine nella filosofia.* Come le ricerche particolari non hanno valore nelle scienze stesse se non per quel complesso di generalità prossime che ne emerge e che costituisce la scienza speciale cui esse appartengono, così il fine di queste è nel complesso delle generalità ultime, nella

(1) Bruno, *La cena delle ceneri,* op. cit., ed. Lagarde, I, 123. Si cfr. *ib.,* II, 720: *L'età lunga et vecchiaia di Archimede, di Euclide, di Prisciano,* ecc.
(2) *Aristone da Chio,* v. Zeller, III, 1³, 55.

sintesi filosofica di cui esse costituiscono un elemento. Il filosofo, dice E. Renan, non può nulla senza lo scienziato, lo scienziato non vale se non in vista del filosofo. L'uno e l'altro sono, per usare un'espressione matematica, delle funzioni in un più vasto insieme, che è lo svolgimento completo della coscienza che si compie per l'umanità (1).

Perciò quanto è legittima la diffidenza delle scienze contro le precipitose sistematizzazioni, contro l'invasione di preconcetti metafisici nelle ricerche sperimentali, altrettanto illegittima è la pretesa di isolare le scienze dalla loro comune radice che è la filosofia. « Ciò che vogliono in fine dei conti le singole scienze (scrive il Paulsen) non è l'esplicazione di questo o quel fenomeno singolo, non la conoscenza di questo o di quel campo particolare, ma la conoscenza della realtà in generale. Il bisogno di trovare una risposta circa la natura ed il senso delle cose in generale ha in origine provocato il sorgere della ricerca scientifica, ossia la filosofia: la necessità della divisione del lavoro l'ha costretta a scindersi in campi distinti; ma ciò non implica il loro mutuo isolamento, bensì ha per fine di facilitare a ciascuna delle scienze il còmpito di cooperare per la rispettiva parte all'opera complessiva. L'interesse teoretico che è come la forza vitale di ogni scienza risiede nella sua partecipazione alla filosofia, nella sua cooperazione alla soluzione del problema della natura delle cose ». Che cosa è che dà oggi tanta importanza alla biologia, che anima le sue minuziose ricerche intorno alle forme inferiori della vita? Evidentemente la speranza di scoprire per questa via il grande secreto della vita e del suo svolgimento sulla terra. Perchè l'astronomia raccoglie con diligenza instancabile osservazioni minutissime e calcoli pazienti? Non certo per le particolarità in sè stesse: ma perchè essa spera di approfondire per questa via la nostra conoscenza della costituzione e dello sviluppo dell'universo. E non altrimenti per le scienze storiche. L'importanza ultima delle ricerche particolari si riferisce sempre in ultima analisi al loro rapporto con una concezione sintetica della vita storica dell'umanità. Il particolare può avere un'importanza tecnica, come in chimica la scoperta d'un nuovo composto; ma l'inte-

---

(1) Op. cit., 308.

resse teoretico, ciò che penetra e vivifica tutte le scienze, è direttamente rivolto alla generalità, alla filosofia (1).

Affatto ingiustificata è quindi anche la pretesa di quegli specialisti che vorrebbero interdire ad ogni altro il diritto di emettere un giudizio sugli argomenti di loro competenza e perciò condannano come vano dilettantismo ogni speculazione diretta a vedute più generali. « Ed è ingiustissima sopratutto (dice il Lange) quando si tratti non già di emettere delle vedute nuove, ma semplicemente di coordinare in un altro modo fatti debitamente constatati ed insegnati dagli specialisti stessi, di combinarli con fatti tolti ad un altro campo per trarne delle conclusioni più ampie o di sottometterli ad una nuova interpretazione relativamente al rapporto loro con le cause ultime delle cose » (2). Poichè questa è appunto l'opera del filosofo; il quale anzi, avendo percorso attentamente il campo delle scienze per farsi un'idea dell'insieme, sarà molte volte in grado di apprezzare l'importanza d'un fatto isolato ed il posto suo nell'ordine universale assai meglio che lo scienziato stesso che l'ha scoperto.

12. — Anche nella costituzione del conoscere umano si rivela così l'azione di quella legge che domina tutte le forme del divenire. In ogni istante del suo progredire esso è dominato da due tendenze contrarie ed inseparabili; in ogni istante esso si scinde, per così dire, in due momenti contrari che si completano a vicenda, l'analisi e la sintesi; la sintesi non è possibile che per l'analisi, l'analisi non ha altro fine che la sintesi. Ogni momento della vita intellettuale si colora, per così dire, dell'una o dell'altra; vi sono momenti in cui prevale la sintesi, momenti in cui prevale l'analisi: ma essa è nell'intimo suo l'una e l'altra, perchè, come nelle oscillazioni d'un pendolo, quanto più prevale in apparenza l'uno dei momenti, tanto più imperiosamente esso provoca il riapparire dell'altro. La stessa legge vale dell'intelletto collettivo, considerato nei suoi momenti costitutivi, gli individui. Vi sono delle intelligenze che si arrestano dinanzi ad un fatto, ad una teoria, chiudendo gli occhi dinanzi ai rapporti di questo

---

(1) Paulsen, *Einl. i. d. Philos.*, 39 ss.
(2) Lange, *Hist. d. mater.*, (tr. fr.), II, 141 ss.

punto con gli altri ed ai vasti problemi che scaturiscono dall'esame profondo del fenomeno in apparenza più insignificante. Queste sono le intelligenze critiche, analitiche, scientifiche. Ma vi sono anche delle intelligenze per cui ciò che vi è di meraviglioso non è questo o quel fatto, ma è l'esistenza stessa, il *mysterium magnum* dell'essere, intelligenze che non vedono in ogni fatto singolo se non ciò che esso ha di universale, che da ogni problema speciale sanno elevarsi al problema sommo dell'esistenza universale. Queste sono le intelligenze sintetiche, filosofiche. E come negli individui, queste due tendenze si manifestano anche variamente nelle singole età. Vi sono epoche in cui domina la ricerca analitica del particolare: sono le età scientifiche. I rari spiriti profondi che rivolgono il loro sguardo ai problemi filosofici vengono allora considerati come dei sognatori. Ma a queste ne succedono invariabilmente altre in cui la mente umana si affatica a ridurre le esperienze accumulate in una concezione unica: esse sono le età filosofiche. L'età nostra, dopo d'avere attraversato un periodo di tumultuosa attività scientifica, sembra voglia ora raccogliersi in sè stessa e chiedere ai risultati di quest'attività una sintesi che soddisfaccia il non mai spento bisogno d'un'esplicazione metafisica.

CAPO II.

La conoscenza sensibile.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
PARM., fr. 5, *Diels.*

1. — La metafisica elabora, secondo che abbiamo veduto, il contenuto dell'esperienza unificandolo: dai dati del sapere collettivo sistematizzato nelle singole scienze e dalle esperienze personali che al primo si aggiungono essa crea una concezione unica e coerente, suscita una visione geniale delle cose non secondo la loro apparenza, ma secondo la loro realtà ed unità profonda. L'esperienza a cui si applica il pensiero metafisico non è mai tuttavia un'esperienza pura da ogni elemento metafisico. Come si è veduto, ogni conoscenza implica sempre certi presupposti metafisici: soltanto questi vengono il più delle volte ignorati o passati sotto silenzio come per sè evidenti. In ogni istante anche il pensiero volgare coordina le proprie esperienze reali ed immediate in una sintesi inconsapevole: onde i dati che il sapere volgare e la scienza forniscono alla metafisica non sono in sè puri, ma sono come gli elementi disgregati di altrettante metafisiche inconscie. Ora in tanto appunto in quanto ogni nuova sintesi metafisica rappresenta una concezione superiore, una intuizione delle cose sotto un nuovo aspetto, ad essa s'impone sempre come un còmpito necessario una specie di epurazione preliminare del contenuto su cui essa opera: ognuno dei suoi elementi esige di essere considerato nella massima sua purezza,

di essere spogliato da quelle interpretazioni metafisiche che un più largo esame ha palesato essere insufficienti e che tuttavia si sono talmente sovrapposte ai fatti da apparire quasi come da essi inseparabili.

Raro è certamente il caso che noi ci incontriamo nella storia della filosofia in un'analisi così rigorosa dell' esperienza. Ogni sistema filosofico s'inserisce generalmente come una variazione in una tradizione penetrata da una determinata concezione metafisica: e da questa riceve, implicita nei concetti filosofici della scuola, un'interpretazione metafisica, una visione determinata della realtà. Tutte le scuole filosofiche ci offrono esempi di questo procedere. Soltanto le individualità filosofiche più eminenti riescono, per il fatto medesimo che la realtà si presenta ad essi sotto una nuova luce, a rompere la fitta rete dei concetti tradizionali ed a distinguere ciò che veramente è dato nell'esperienza da ciò che è dovuto all' interpretazione e, come tale, soggetto al dubbio, all'esame, al rinnovamento. Un classico esempio di questi ritorni all'esperienza pura è il dubbio metodico di Cartesio.

Quest'opera di epurazione non è tuttavia, come superficialmente sembra, un'azione puramente negativa, una specie di *destructio philosophorum* (1), un semplice ritorno ad un'esperienza sempre uguale che sia come il nudo terreno sul quale si avvicendano nella serie dei tempi i castelli della metafisica. È anzi direttamente contrario al vero il credere che noi tanto più ci avviciniamo all'esperienza pura quanto più risaliamo a ritroso del pensiero filosofico: le interpretazioni metafisiche non sono complicazioni d'una ipotetica esperienza pura, ma tentativi di semplificazione dell'esperienza volgare e come tali costituiscono gli antecedenti inevitabili del suo progredire verso l'esperienza pura. L'esperienza del volgare lungi dal costituire un'esperienza pura in modo assoluto è anzi l'esperienza più complicata con presupposizioni metafisiche gratuite per quanto inconscie. Quale infatti ha maggior diritto di chiamarsi pura, l'esperienza del volgare il quale obbiettiva immediatamente in una realtà arbitraria le apparenze dei corpi e dei moti celesti, o l'esperienza scientifica la quale, sceverando dalla realtà l'apparenza, dal dato l'in-

(1) *Partem... destruentem* la chiama Bacone (*Op.*, ed. Bouillet, II, 404-5).

terpretazione, riduce quel complesso di apparenze ad un vasto insieme di movimenti dal cui confronto scaturisce naturalmente una sistemazione nuova in una realtà differente? E forse è più vicino all'esperienza pura lo scienziato per cui questi dati costituiscono dei movimenti reali di corpi esterni, od il metafisico per cui essi non costituiscono che un sistema di rappresentazioni nella coscienza? Ogni progresso nell'estensione delle conoscenze causa un'organizzazione più perfetta, un'unificazione più ampia delle medesime; e questa alla sua volta riflette la propria chiarezza sulle conoscenze immediate eliminandone l'elemento puramente soggettivo, rende possibile l'esperienza diretta da un punto di vista più universale e più semplice, trasforma (certo in misura sempre relativa) l'esperienza greggia in esperienza pura. E questa diventa alla sua volta poi il fondamento di un'interpretazione più perfetta: essa è anzi già quest' interpretazione medesima in potenza. Non vi è un'esperienza pura assoluta che costituisca il punto invariabile di partenza della filosofia: per ogni individuo l'esperienza pura coincide con l'esperienza immediata in quanto condizionata e trasformata dallo sviluppo della sua vita intellettuale. Essa costituisce sempre senza dubbio una purificazione, una semplificazione: ma è una semplificazione metafisica, non un'eliminazione di ogni metafisica. Essa è quindi contemporaneamente (di fronte ai presupposti metafisici da eliminarsi) l'affermazione d'un nuovo punto di vista, una nuova metafisica in potenza. Onde l'esplicazione metafisica che da essa si svolge non è una costruzione artificiale sovrapposta al nudo terreno dell'esperienza, ma è il semplice sviluppo organico di questa. Qual bisogno vi sarebbe infatti, una volta che noi fossimo giunti alla visione chiara e limpida dei dati dell'esperienza pura, di annebbiare questa visione con un'esplicazione? Tutto il sistema metafisico che procede da una data visione della realtà non è che uno svolgimento del punto di vista fondamentale, una serie di variazioni che ripetono il motivo principale e ne fanno l'applicazione anche a quegli aspetti della realtà in cui esso non è intuitivamente riconoscibile.

Vero è bensì che ogni filosofia nuova fa appello all'esperienza pura come ad un fondamento ultimo, incrollabile ed immutabile: ma è vero altresì che quasi ogni filosofia si presenta come l'ultima parola della saggezza definitiva: l'una illusione vale l'altra.

L'analisi critica delle metafisiche anteriori non è quindi che l'aspetto negativo d'una nuova sintesi *in fieri:* l'esperienza pura cui questa analisi deve condurci è la considerazione stessa delle cose da un punto di vista superiore che, appunto perchè tale, è anche una semplificazione. La perfezione di questa considerazione analitica dipende dalle condizioni medesime cui soggiace la perfezione della sintesi filosofica in essa implicita: dall'estensione e dalla coordinazione delle conoscenze particolari. Secondo la quantità dei dati di cui si dispone e secondo il campo della realtà cui essi appartengono si è disposti a considerare le cose più sotto un certo aspetto che sotto un altro; l'esperienza pura d'un fisico o d'un fisiologo è generalmente altra da quella d'uno psicologo o d'un metafisico: altra è anche la sintesi filosofica verso cui si orienta il loro pensiero. La divisione del complesso dei dati di cui si compone l'esperienza generica nei due ordini della natura e dello spirito ha dato così origine a due punti di vista diversi secondo cui l'analisi critica può essere condotta: l'*ontologico* e lo *psicologico*. Il primo (dominato ancora quasi esclusivamente dall' esperienza naturale) considera gli esseri come realtà indipendenti dallo spirito conoscente: la soluzione metafisica cui esso *logicamente* conduce è il naturalismo. Nel secondo (ch'è caratterizzato dalla sintesi dell' esperienza naturale e dell'esperienza spirituale) i fenomeni sia della realtà naturale, sia della realtà spirituale vengono compresi sotto la categoria unica di fenomeni di coscienza: essa conduce logicamente all'idealismo. Iniziatore della critica psicologica è stato nella filosofia occidentale Cartesio: essa prende il nome nella filosofia moderna di *critica della conoscenza* (1).

Falso è quindi il concetto secondo cui questa sarebbe un esame formale dei procedimenti conoscitivi del pensiero da parte del pensiero stesso (2). Ed invero come sarebbe possibile astrarre il conoscere dal suo contenuto? Isolare il puro conoscere formale in modo assoluto è un'astrazione che non può essere at-

---

(1) Il passaggio dal punto di vista empirico al punto di vista metafisico, per cui cfr. DEUSSEN, *Elem. d. Metaph.*, 3, è in realtà il passaggio dalla critica ontologica alla critica psicologica, dal naturalismo all'idealismo.

(2) Si cfr. VOLKELT, *Erfahrung und Denken*, 3 ss.; RIEHL, *D. phil. Krit.*, II, I, 1 ss.; II, II, 22 ss.

tuata. In nessun modo poi la teoria della conoscenza così concepita tenterebbe sottrarsi all'obbiezione che essa costituisce un circolo vizioso. Perchè il conoscere che essa pretende di esaminare e giudicare non è quello stesso che esamina e giudica? I tentativi di trovare in un'analisi psicologica della nostra facoltà di conoscere una base della metafisica mi sembrano (dice il Lotze) (1) analoghi a quelli che si fanno per accordare gli strumenti prima del concerto, ma non egualmente necessarii ed utili; perchè nel caso del concerto si conosce l'armonia che si vuol produrre: nell'altro caso si giudica del valore rispettivo delle diverse asserzioni secondo un criterio di verità che è appunto quello che si tratta di trovare. Il soggetto conoscente *S* non ha infatti alcun diritto di giudicare della sua attitudine a conoscere. Ma nel caso nostro colui che intraprende questa ricerca è un soggetto superiore *S'* per cui non esiste la necessità soggettiva inerente al pensiero di *S*, che forma appunto l'oggetto della controversia. E chi giudicherà, si potrà obbiettare, la facoltà conoscitiva di *S'* da cui dipende la decisione circa il valore delle conoscenze di *S*? Il regresso in infinito che si apre dinanzi a noi ci dice soltanto che il conoscere di *S'*, assoluto rispetto ad *S*, può diventare alla sua volta oggetto di questione da un punto di vista superiore: poichè non appena egli eleva un dubbio sul valore del conoscere proprio, egli crea in sè stesso un soggetto superiore *S''* la cui proposizione rispetto al conoscere di *S'* acquista per sè stessa un valore assoluto. I concetti di ragione critica e ragione dommatica, che Kant contrappone nella sua *Critica*, sono puramente relativi. La ragione critica è tale rispetto alle concezioni dommatiche che essa dissolve nei loro elementi; ma è alla sua volta soggettiva e dommatica rispetto a possibili concezioni superiori (2).

La critica della conoscenza è così l'esame critico non della facoltà di conoscere in astratto, ma delle nostre conoscenze in generale: essa abbraccia, come la metafisica di cui è parte, la realtà intiera, ma col solo intento di eliminare determinate interpretazioni metafisiche dimostratesi insufficienti, affermando vir-

---

(1) Lotze, *Metaph.*, *Intr.*, IX.

(2) Si cfr. Schuppe, *Grundr. d. Erk. u. Log.* (1894), § 8; si vedano anche le acute osservazioni del Busse, *Philos. u. Erkenntnisstheorie* (1894), 37 ss.

tualmente nel tempo stesso un punto di vista metafisico superiore. È naturale quindi che essa non si estenda ai problemi ed alle applicazioni particolari, ma consideri le varie concezioni nella loro intuizione fondamentale, nel loro concetto definitivo ed universale della realtà. In questo appunto essa si distingue dalla metafisica propriamente detta. La prima analizza le diverse concezioni nei loro principii, sotto l'aspetto negativo, indagando se il loro contenuto possa riferirsi in modo assoluto, universale ed irreduttibile alla realtà; la seconda le esamina nel loro rapporto con la realtà complessiva indagando se i loro principii siano sufficienti a risolvere i problemi e le contraddizioni dinanzi a cui ci pone l'esplicazione della medesima. Così p. es. rispetto al materialismo la teoria della conoscenza esaminerà se il principio dell'esistenza assoluta riferito alla realtà sensibile ed estesa sia un dato irreduttibile dell'esperienza o non piuttosto una addizione metafisica riformabile, anzi insostenibile di fronte ad altri dati; la metafisica esaminerà se esso sia sufficiente ad esplicarci i problemi della vita, della moralità e simili. Il loro contenuto è quindi affine, ma non identico.

2. — Il primo punto di vista che il pensiero assume di fronte alla realtà è quello del *realismo ingenuo*. Tutto assorto nella osservazione di quel complesso di fenomeni che a lui porgono i sensi, esso oblia, per così dire, sè stesso nelle cose esteriori: nel mondo che si svolge dinanzi all'occhio suo, esso crede di abbracciare la realtà assoluta, l'essere in sè delle cose. Un naturale istinto, dice Hume (1), sembra portare gli uomini ad affidarsi ciecamente ai loro sensi. Senza ragionare ed anche prima dell'uso della ragione, essi suppongono un universo esteriore, indipendente dalle nostre percezioni e che esisterebbe anche quando noi venissimo a mancare o fossimo annullati insieme a tutte le creature capaci di senso. Questa stessa tavola di cui vediamo la bianchezza e di cui conosciamo pel tatto la solidità essi la giudicano come esistente indipendentemente da noi, esteriore all'anima che la scorge: la nostra presenza non la realizza e la nostra assenza non l'annulla: essa conserva il suo essere

(1) Hume, *Enquiry conc. hum. underst.*, XII.

immutato senza risentirsi delle mutazioni delle intelligenze che la scorgono.

Il realismo ingenuo ci si presenta sotto due forme. Nella sua forma più semplice esso non fa alcuna distinzione tra l'atto del conoscere e le cose conosciute. L'esistenza di queste è concepita come direttamente accessibile allo spirito: l'io esce per così dire di sè stesso ed entra in rapporto immediato con la realtà esteriore come una sorgente luminosa che proietta fuori di sè la propria luce e con essa avvolge gli oggetti che essa trova nel proprio campo. Non appena però l'esperienza più elementare degli errori dei sensi fa sorgere la distinzione tra l'oggetto conosciuto e l'atto dello spirito che lo conosce, sorge la questione come gli oggetti possano entrare a far parte del nostro io. Una prima soluzione, una prima concessione alla tesi della natura subbiettiva della realtà è lo sdoppiamento del contenuto della percezione nell'oggetto in sè e nella sua rappresentazione nella coscienza. In questa sua seconda forma il realismo distingue due realtà: la realtà in sè e la realtà percepita. La realtà in sè è perfettamente uguale alla realtà percepita e rivestita delle qualità sensibili che noi apprendiamo per la sensazione. Il suo accedere allo spirito viene spiegato con l'efflusso di certe immagini o specie che si staccano dagli oggetti: rozza rappresentazione simbolica tolta dall'esperienza della reciproca azione dei corpi per mezzo dell'urto. Questa dottrina iniziata da Empedocle e da Democrito (1) domina nella psicologia aristotelica e postaristotelica. Secondo Aristotele la percezione sensibile avviene per l'impressione degli oggetti prodotta nell'anima, per la partecipazione all'anima della loro *forma*. Essa ci dà quindi una fedele immagine della realtà che essa rappresenta. Se anche fossero soppressi gli esseri senzienti, sarebbe soppressa la sensazione, ma non il mondo dei sensibili: le stesse qualità che Democrito aveva riconosciuto come soggettive vengono da Aristotele considerate come oggettivamente esistenti (2). Secondo Zenone stoico la rappresentazione sensibile è l'impronta che gli oggetti lasciano

---

(1) ZELLER, *Ph. d. Gr.*, I, II[3], 799 ss., 910 ss.

(2) ZELLER, *Ph. d. Gr.*, II, II[3], 201. Si cfr. *Cat.*, 7, 7: ζῴου γὰρ ἀναιρεθέντος αἴσθησις μὲν ἀναιρεῖται, αἰσθητὸν δὲ ἔσται, οἷον σῶμα, θερμὸν, γλυκὺ, πικρὸν καὶ τἆλλα ὅσα ἐστὶν αἰσθητά.

nell'anima: φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ. L'assurdità di prendere alla lettera quest'analogia del tutto materiale fece sostituire al concetto di impronta quello di alterazione; onde la definizione di Crisippo: φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς. Essa è una passione dell'anima che ci rivela in sè stessa la natura dell'oggetto agente: πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός. Secondo Epicuro dai corpi si staccano particelle finissime che celeremente percorrono in un tempo minimo i più grandi spazii: esse conservano la disposizione stessa che avevano nell'oggetto e, se nulla le impedisce, penetrando per gli organi di senso nell'anima la mettono in movimento e rigenerano così le immagini delle cose. Epicuro non fa a questo proposito alcuna distinzione fra qualità prime e seconde: l'unica differenza si è che le prime sono essenziali agli atomi, le altre proprie soltanto dei composti e perciò variabili col variare della posizione, della forma, del movimento degli atomi. Anche quelle rappresentazioni cui non corrisponde alcun oggetto sono dovute a questi εἴδωλα: poichè essi possono durare più che le cose stesse, possono per via confondersi in immagini complesse e dalla casuale combinazione di atomi nello spazio possono anche sorgere immagini cui non corrisponde alcun oggetto. Il peripatetismo scolastico riproduce sostanzialmente la dottrina aristotelica delle specie: non mancò tuttavia nel seno della scolastica stessa chi mostrò che questa teoria della conoscenza sensibile, suggerita dal fatto del riflesso degli oggetti nelle superficie lucide, è assurda (1). Essa continua tuttavia ad essere in onore nella filosofia tomistica contemporanea (2). Sostanzialmente conforme al realismo ingenuo è anche la dottrina svolta da I. H. v. Kirchmann (3). Secondo il Kirchmann l'essere e il sapere sono identici

---

(1) DURANDI DE ST. PORCIANO, *Comm. in Petr. Lomb.*, II, 3, 6; cfr. JOURDAIN, *Filos. di S. Tommaso* (tr. it.), II, 128-129.

(2) ZIGLIARA, *Summa philos.*, 1876), I, 164 ss.; II, 184 ss.; T. PESCH (S. J.) nel suo *Das Weltphaenomen* (1881) propugna il realismo nella sua prima forma. Noi percepiamo le cose così come esse sono e ciò che noi percepiamo è obbiettivamente reale fuori di noi. " La cosa in sè e il contenuto percettivo non sono soltanto uguali nel contenuto, ma anche numericamente identici ".

(3) KIRCHMANN, *Die Philos. des Wissens*, 1864. *Die Lehre vom Wissen*, 1886 (tr. it.).

quanto al contenuto, diversi quanto alla forma. Il contenuto della realtà in sè è identico al contenuto della conoscenza: soltanto nel primo caso esso è sotto la forma dell'*essere*, nel secondo sotto la forma del *conoscere*. Nella percezione il contenuto dell'essere passa nel conoscere, si spoglia della forma dell'essere (che resiste alla conoscenza e ne rimane fuori come un residuo irreduttibile) per assumere quella del conoscere; passa (noi non sappiamo come) dalla sua forma fondamentale obbiettiva in una forma attenuata, ideale, subbiettiva. « Il sapere è lo specchio dell'essere: esso non è per sè, ma per presentarci un altro, l'essere: esso è affatto « selbstlos »; la sua perfezione consiste in ciò che esso scompare come « sè » di fronte all'altro che esso presenta, come uno specchio è tanto più perfetto quanto più non esso è veduto, ma l'altro che è specchiato. L'essere invece è il contrapposto perfetto di questa « Selbstlosigkeit »: esso è soltanto « sè », esso non specchia nessun altro ed il suo fine e la sua essenza è nell'essere, non nel dileguarsi in un altro. *L'essere è perciò indipendente dal sapere: esso può sussistere anche senza essere conosciuto* » (1).

L'esame del realismo ci pone perciò di fronte ad una duplice domanda. Abbiamo noi (ci dobbiamo chiedere in primo luogo) nella percezione la presenza immediata di una realtà non cosciente, esteriore, materiale? Può essere (chiediamo in secondo luogo) la conoscenza il rispecchiamento di una realtà non cosciente, esteriore, esistente tale e quale in sè indipendentemente da ogni conoscenza? All'una ed all'altra domanda dobbiamo rispondere negativamente: la realtà che ci è data nella percezione è la realtà cosciente stessa e nulla all'infuori di essa.

Alla stessa esperienza volgare è del resto famigliare un certo numero di fatti i quali ci mostrano che la realtà percepita non è nè la realtà materiale stessa, nè una semplice riproduzione, un facsimile d'una realtà materiale esterna: ed è appunto a questo oscuro presentimento iniziale della spiritualità della realtà percepita che si deve la teoria delle immagini: la quale non è realmente che il primo tentativo di esplicare la dipendenza innegabile della realtà percepita dalle condizioni soggettive del

(1) Citato in Siebert, *Gesch. d. neueren deutschen Philos.* (1898), 385.

percipiente. Soltanto il pensiero volgare non si rende chiaro conto della incompatibilità di questi fatti con il suo concetto della conoscenza: ed è appunto questa incompatibilità che noi ci studieremo di mettere in luce (1). A questi fatti appartengono in primo luogo le illusioni dei sensi che procedono dalla presenza di cause fisiche le quali alterano l'immagine normale delle cose. Si sa, p. es., che un bastone immerso nell'acqua appare spezzato; quando l'aria è nebbiosa i colori e le forme delle cose ci appaiono altrimenti che quando essa è chiara: ed anche una trasparenza straordinaria, come accade dopo il vento, ci fa apparire le cose circostanti in un aspetto diverso dall'ordinario. In tutti questi casi noi percepiamo una realtà che poi riconosciamo essere, almeno in parte, illusoria: nè il fatto che la causa dell'errore risiede nella realtà diminuisce l'importanza del fatto dal nostro punto di vista: perchè l'illusione non è nella realtà, ma nella sintesi subbiettiva che costituisce una *falsa* realtà. Una seconda categoria di fatti è costituita dalle illusioni sensibili che procedono dalla costituzione o dal funzionamento anormale degli organi di senso. L'importanza di questi fatti per la critica della conoscenza sensibile venne già messa in rilievo dallo scetticismo presocratico: nè è il caso di arrestarvisi. Piuttosto sarà utile rilevare che anche in questi casi l'indicazione precisa (dato che fosse possibile) dei processi fisiologici onde sorge l'illusione è dal nostro punto di vista affatto irrilevante: perchè rimane sempre il fatto che la sensazione ci presenta non la reale successione e complicazione dei suoi fattori, ma una realtà semplice ed immediata che noi in seguito, per via del confronto con la realtà normale, poniamo come impressione soggettiva, inadeguata alla realtà. Anche più significanti sono a questo riguardo le sensazioni illusorie cui non corrisponde alcuno stimolo adeguato. La persistenza dello stimolo nelle sensazioni visive dà origine, com'è noto, ad immagini consecutive (Nachbilder), le quali in molti casi confondendosi con le impressioni successive dànno origine ad immagini illusorie (come p. es. il cerchio di fuoco che appare movendo in giro rapidamente un bastone acceso). Anche

---

(1) Si cfr. specialmente: SCHOPENHAUER, *Die Welt. u. W. u. V.* I, 33 ss.; *Par. u. Par.*, I, 15 ss.; SCHUPPE, *Grundr.*, § 12 ss.; *Erkenntn. Logik*, § 13 ss.; SPIR, *Pensée et réalité* (tr. fr.), 78 ss.; BERGMANN, *Vorles.*, 43 ss.

le pseudocromestesie, i fatti di audizione colorata, e tutti i fatti di sinestesia in generale, come pure i fatti più meravigliosi ancora, appartenenti alla psicologia morbida, dell'interpretazione di un dato stimolo per una sensazione d'un altro campo (1), mettono in evidenza l'efficienza del fattore soggettivo, la spontaneità della coscienza nella costituzione della realtà percepita. Una terza classe di fatti è data dalle illusioni psicologiche: molte delle quali sono da noi corrette ed interpretate con tale rapidità istintiva da dissimulare la loro natura illusoria. Così, p. es., una strada, un viale sembrano restringersi quanto più si allontanano; un oggetto sembra tanto più piccolo quanto più è lontano. Così pure colui che viaggia in treno con una certa velocità vede la siepe e gli alberi della strada muoversi rapidamente in senso inverso alla direzione del treno. Ora qualunque sia il processo psicologico che determina queste illusioni, certo è che esse ci presentano una realtà la quale è il risultato d'un'erronea costruzione psichica. Citiamo ancora le illusioni dei sensi e le allucinazioni: nelle quali da stimoli assolutamente inadeguati sorge col sussidio del materiale rappresentativo una rappresentazione della realtà così viva e chiara, che, per quanto illusoria rispetto ad altri od a momenti successivi, essa è in quel momento e per quell'individuo la vera e sola realtà. E lo stesso si dica dei fenomeni del sogno. Essi provano chiaramente, se non altro, questo punto: che la rappresentazione della realtà esteriore non è indissolubilmente condizionata dalla presenza della presunta realtà obbiettiva, ma può in determinate circostanze essere, se non la creazione, il risultato dell'attività elaboratrice dello spirito. Noi abbiamo quindi una serie numerosa di fatti in cui il conoscere non coincide punto con l'essere, in cui alla rappresentazione non corrisponde un'adeguata realtà. Il pensiero volgare sorvola leggermente su queste difficoltà considerando le rappresentazioni illusorie come fatti anormali la cui correzione si ha in modo sicuro dal confronto con le altre immagini che ci rappresentano fedelmente la realtà. Noi possiamo correggere i dati illusorii d'un senso con quelli di altri sensi o dello stesso senso in altri momenti: noi possiamo sottoporre le rappresen-

---

(1) Binet, *Altérat. de la conscience chez les hystériques* " Rev. philos. „ 1889; Jodl, *Psych.*, IV, 23 ss.

tazioni illusorie al controllo di altre rappresentazioni successive o di quelle di altri individui. Ma (e qui è l'essenziale) queste altre esperienze sono forse radicalmente diverse dalle prime? Che cosa ci prova che in esse noi veniamo a diretto contatto con la realtà? Esse sono chiamate da noi reali soltanto perchè esse non sono contradette dal complesso delle altre esperienze: ma il loro contenuto non ci presenta alcuna differenza; anch'esse sono, come le prime, costruzioni psichiche (1).

Della più alta importanza sono per noi in questo punto le ricerche della moderna psicologia: nelle quali questo principio discende direttamente dall'esame dei fatti della coscienza sensibile. Noi apprendiamo anzitutto che ogni immagine, sia essa l'immagine complessiva della realtà o quella di un oggetto qualsiasi, è sempre il risultato della fusione di sensazioni attuali con numerosi elementi rappresentativi: onde anche dato che i singoli dati percettivi attuali fossero immagini fedeli d'un reale esteriore, la realtà complessiva percepita sarebbe sempre piuttosto una costruzione del mondo secondo determinati dati attuali che non una somma di sensazioni attuali. Ed in secondo luogo l'unità così introdotta in un complesso di dati per cui esso costituisce *una* realtà ed *un* oggetto è anch'essa opera dello spirito. Se ciò che noi vediamo e ciò che noi tocchiamo fosse un solo e medesimo oggetto indipendentemente da ogni azione spirituale, questa unità ed identità delle due faccie d'un medesimo oggetto dovrebbe essere riconosciuta immediatamente, dovrebbe rispecchiarsi nello spirito senz'altro. Ma noi vediamo al contrario che i ciechi nati, dopo ricuperata la vista per una operazione, esitano dal principio ad identificare l'oggetto delle sensazioni visive con l'oggetto delle corrispondenti sensazioni tattili ed a riconoscere che essi costituiscono un'unica realtà. Inoltre gli stessi elementi percettivi, le sensazioni e le percezioni semplici da cui risultano le immagini più complesse si presentano come formazioni psichiche d'una struttura estremamente complicata. Ricordiamo anzitutto le teorie attuali sulla genesi dell'intuizione spaziale. Anche respingendo la teoria dell'empirismo estremo che tenta di costruire lo spazio con elementi non spaziali e riconoscendo in esso un potenziamento

(1) Questo punto verrà largamente svolto più innanzi.

qualitativamente irreducibile di elementi psichici più semplici (processo che noi possiamo pensare in astratto, non ricostruire intuitivamente), dobbiamo riconoscere che l'intuizione da noi posseduta del mondo sensibile esteso è una risultante di complicate operazioni psicologiche, una costruzione spirituale fondata su innumerevoli associazioni di sensazioni ottiche, tattili e muscolari. Nè la distanza, nè la profondità, nè la forma degli oggetti vengono da noi semplicemente rispecchiate dall'esterno: esse sorgono in noi per una specie di sintesi spirituale da segni che non hanno in sè nè distanza, nè profondità, nè forma. In modo speciale poi la realtà spaziale complessiva con tutta la sua ricchezza di particolari comprende come elementi anche un grandissimo numero di dati rappresentativi, i quali vengono fusi per assimilazione o complicazione con le sensazioni attuali e costituiscono così la immagine complessiva del mondo esteso (1). Infine anche le sensazioni elementari non sono psicologicamente dati semplici ed irresolubili: anch'esse appaiono come formazioni spirituali, come sintesi di altri elementi più semplici (2). Le sensazioni luminose, p. es., risultano dall'azione di due processi fotochimici, cromatico ed acromatico: e l'uno e l'altro, se dobbiamo giudicare dalla complessità del substrato fisiologico, sono lungi dall'essere dei processi semplici. Anche le sensazioni auditive, per quanto semplici in apparenza, sono sintesi di elementi più semplici. Tutte le differenziazioni qualitative sono già il risultato, secondo ogni apparenza, di una complessità nella struttura psichica: e la complessità dei processi fisiologici è l'indice, la visibilità della complessità psichica. Una semplice conseguenza di questo principio è il fatto che il medesimo stimolo agendo per vie diverse provoca sensazioni diverse; vi sono stimoli luminosi che vengono appresi dal senso cutaneo come calore; stimoli acustici che vengono contemporaneamente percepiti dall'occhio od avvertiti dal tatto come vibrazioni del corpo sonoro: vi sono stimoli dell'olfatto e del gusto che possono determinare contemporaneamente speciali sensazioni cutanee. Un'eccitazione meccanica od elettrica del nervo ottico produce una sensazione lu-

(1) Wundt, *Grundr. d. Psych.*, § 10; Höffding, *Psych.* (tr. ted.), 260 ss.; Jodl, *Psych.*, V, 125 ss.; IX, 23 ss.
(2) Höffding, *Psych.*, 133 ss.

minosa; la stessa eccitazione applicata al nervo acustico produce una sensazione di suono (1). Ed oltre che dalla diversa costituzione specifica, la natura della sensazione dipende ancora dalla concomitanza o contiguità con altri stimoli della stessa specie (2). Il sorgere d'una sensazione esige non solo una certa distanza nel tempo ed una certa diversità nel grado dello stimolo: essa è condizionata anche dalla qualità dalla sensazione antecedente. Perciò lo stesso stimolo può, secondo le circostanze, dare origine ad una sensazione di caldo o di freddo; le sensazioni di colore in modo speciale dipendono strettamente dalle altre sensazioni di colore antecedenti o concomitanti.

Ora posto, come dalle precedenti considerazioni risulta, che anche i fatti normali della conoscenza sensibile, anche le rappresentazioni, cui si suppone corrispondere una realtà esteriore parallela, sono costruzioni spirituali, combinazioni di elementi coscienti e questo carattere è inseparabile anche dagli ultimi elementi in cui si può scomporre la nostra rappresentazione del mondo, la risposta alla questione se la nostra conoscenza della realtà sensibile ci autorizzi a porre l'esistenza d'un mondo esteso cui appartengano i colori, i suoni e le altre qualità sensibili non mi sembra dubbia. Noi abbiamo tutto il diritto, a me sembra, di escludere che le nostre sensazioni e percezioni costituiscano un contatto immediato con una realtà esteriore: la realtà di fronte a cui ci troviamo nella nostra coscienza non è una realtà materiale, straniera allo spirito, ma un complesso di processi psichici, una realtà spirituale condizionata dall'unità e dall'attività soggettiva. Resterà forse a vedersi se questa realtà spirituale sia una fedele immagine d'una realtà esteriore, se il colore che io percepisco sia la ricostituzione psichica del colore che è fuori di me: certamente però il colore che io vedo non è il colore in sè. Noi non usciamo, per così dire, dalla coscienza per contemplare faccia a faccia l'essere transcosciente, per afferrare in modo

---

(1) Höffding, *Psych.*, 139-140; Jodl, *Psych.*, IV, 21 ss. Anche respingendo, come il Jodl vuole, la teoria dell'energia specifica dei nervi non consegue punto che per mezzo di essi venga rispecchiata la realtà: la selezione teleologica degli stimoli s'accorda anzi perfettamente col carattere subbiettivo delle sintesi psichiche.

(2) Höffding, *Psych.*, 140 ss.

diretto una realtà esteriore ed eterogenea allo spirito; il mondo che noi conosciamo e che ci circonda è il mondo della nostra coscienza. Ma noi possiamo egualmente escludere, io credo, che i processi coscienti siano una riproduzione ideale d'una realtà esteriore. Il rozzo simbolismo delle immagini rende soltanto il problema più complicato: in qual rapporto dobbiamo porre le immagini con la realtà che esse rappresentano? In qual rapporto stanno esse con lo spirito percipiente? Se esse sono pensate come fatti subbiettivi, come modificazioni dello spirito, come è possibile pensare che esse rendano la natura in sè delle cose? E se esse sono pensate come fatti obbiettivi, come εἴδωλα, come efflussi delle cose, come è possibile pensare che esse entrino in rapporto col soggetto percipiente? E pure lasciando questo inutile ricorso ad entità intermediarie, bisognerebbe, per stabilire una equazione tra i sensibili percepiti ed i sensibili in sè, che questi ci fossero accessibili altrimenti che per la percezione sensibile. La concordanza dell'esperienza con la nostra aspettazione non prova per nulla la concordanza della serie oggettiva con la serie soggettiva. Questa conferma non ci conduce affatto al di là della coscienza: essa risulta sempre dalla concordanza d'un certo numero di dati con altri dati e ci rivela semplicemente la corrispondenza di due momenti successivi della medesima esperienza. Cartesio fece ricorso, com' è noto, per provare la veracità dei sensi al principio della veracità divina. Ma perchè allora i nostri sensi sono soggetti continuamente ad imperfezioni ed errori non lievi? Nessuno vorrà oggi, del resto, ricorrere ad una premessa d'un valore così contestabile. E dato anche che noi potessimo aver presenti e paragonare fra loro la serie della rappresentazione e la serie della realtà in sè, come sarà possibile giudicare della somiglianza d'una rappresentazione con un oggetto che non è rappresentazione? Ma non solo la realtà in sè è a noi inaccessibile, non solo, quando fosse accessibile, non sarebbe comparabile; la sua stessa esistenza ci è inconcepibile. Per qualità sensibili, colori, suoni, ecc. noi intendiamo determinati processi psichici da cui è inseparabile l'attività unificatrice d'un soggetto. Quest'attività non è separabile dal contenuto, non è con esso in un rapporto puramente esteriore come sarebbe p. es. un liquido col recipiente che lo contiene, ma è connaturata con esso: la qualità d'una sensazione non è alcunchè d'indipendente

a cui si aggiunga poi l'attività del soggetto, ma è una forma di quest'attività in modo che, tolta quest'attività, anch'essa sarebbe distrutta. Perciò se noi vogliamo attribuire un senso alle parole « colore, odore, suono » e simili, noi non possiamo concepirli altrimenti che come forme, determinazioni d'un'attività cosciente. Ogni volta che noi pensiamo all'esistenza obbiettiva di colori o di suoni, vi annettiamo tacitamente la rappresentazione d'un soggetto per cui essi esistono. Come è possibile un colore rosso o verde che non sia una sensazione visiva? Un colore che non è oggetto di visione è come un dolore non sentito, una contraddizione, un assurdo. Anche sotto questa forma quindi la tesi del realismo ingenuo è insostenibile: la realtà che ci è data dalla percezione non è nè una realtà materiale, nè la riproduzione d'una realtà materiale identica nel contenuto. Ci resta ora a vedere se questa dualità della realtà percepita e della realtà in sè sia più accettabile nelle altre forme in cui è stata posta dal realismo filosofico.

8. — Per il riconoscimento del carattere soggettivo d'una parte dell'esperienza il realismo ingenuo passa nel *realismo scientifico* (1). Questo tenta di eliminare le contraddizioni inerenti al primo distinguendo nella realtà percepita due parti: l'una costituita da un complesso di elementi relativamente universali e costanti, che è il rispecchiamento della realtà in sè; l'altra costituita dagli elementi accidentali e mutevoli che è un insieme di pure apparenze soggettive destate in noi da determinati modi di essere della realtà obbiettiva. Le qualità esistenti realmente negli oggetti sono quelle che il Locke ha denominate qualità primarie: la grandezza, la forma, il numero, la posizione, il movimento. In quanto noi percepiamo queste qualità noi ci rappresentiamo la realtà così come essa è in sè. Ma i corpi hanno anche la proprietà, per mezzo di certe disposizioni (il più delle volte non direttamente percepibili) delle qualità primarie, di agire sui nostri sensi in modo da provocarvi le sensazioni di suono, colore,

---

(1) Si cfr. Riehl, *D. philos. Krit.*, II, 1, 50 ss.; II, II, 33 ss.; Bergmann, *Vorles.*, 66 ss.; Schuppe, *Grundr.*, § 17 ss.; Boirac, *L'idée du phénom.* (1894), 104 ss.; Spir, *Pens. et réal.* (tr. fr.), 399 ss.; Bradley, *Appearance and Reality*[3] (1899), 11 ss.

odore, etc. Queste sono le qualità secondarie. Esse sono sensazioni prodotte in noi dall'urto, dalla trasmissione di dati movimenti, ma non hanno in sè alcuna somiglianza con la loro causa obbiettiva più che non l'abbia, p. es., il dolore prodotto in me dall'urto d'un sasso con questo sasso medesimo: perciò tolto l'atto soggettivo del sentire sono tolti anche i colori, suoni, etc., e non restano che i processi obbiettivi loro corrispondenti, e cioè determinati movimenti, posizioni, grandezze. Non vi sono quindi in realtà nè suoni, ne odori, nè colori, nè altre qualità sensibili: la realtà in sè consta d'un complesso di corpi estesi in continuo movimento che con le loro varie combinazioni provocano in noi per l'intermediario dei sensi l'apparenza del mondo sensibile così come ci è dato nella realtà percepita. L'origine di questa concezione risale, come è noto, all'atomismo greco, a Leucippo e Democrito (1). Rinnovata nell'età moderna da Hobbes, Cartesio, Galileo Galilei, Locke (2), essa è diventata il presupposto tacito ed esplicito delle scienze fisiche e della filosofia naturalistica in genere.

Ora non si può negare che questa concezione abbia in sè qualche cosa di grandioso e di vero. Riducendo i fenomeni a movimenti e spogliandoli di tutte le differenze qualitative, essa opera una grande semplificazione dell'esperienza: il movimento è la forma più semplice e più universale dell'esperienza, inseparabile da qualsiasi fenomeno più complesso: tutte le mutazioni prodotte nell'ambiente dall'attività nostra sono effetti di movimenti: ogni processo fisico sia di suono, di calore, di elettricità, di magnetismo è accompagnato da movimenti o si rivela con movimenti. Esso è anche la forma più famigliare alla nostra coscienza, più vicina a noi, più capace di rappresentarci simbolicamente la successione dei fenomeni: i movimenti dei corpi sono i fatti più semplici ed osservabili: la connessione dell'urto e del movimento è la più famigliare delle nostre esperienze. Non è esatto perciò il dire che il porre il movimento come fondamento

---

(1) Cfr. Gomperz, *Gr. Denker*, I, 185 ss. Sulla genesi di questa dottrina, *ib.*, 256 ss. In essa consiste appunto, secondo il Gomperz, il merito reale e duraturo di Leucippo; cfr. *ib.*, 280 ss.

(2) Cfr. Pillon, *L'évol. hist. de l'idéal. d. Démocrite à Locke*, nell'*Année philos.*, III, 76 ss.

oggettivo dei fenomeni dipenda dall'accidentale prevalenza delle sensazioni tattili e visuali. Secondo il Riehl tutte le qualità dei corpi sono egualmente essenziali. Se noi scegliamo una determinata serie di sensazioni come rappresentante l'essenza di tutti gli altri fenomeni — temperatura, suono, colore, etc. — ciò non accade se non perchè a tutti questi fenomeni sono sempre invariabilmente connesse sensazioni visive e tattili con le quali noi possiamo costruirci una rappresentazione obbiettiva delle cose. E noi poniamo l'estensione, l'impenetrabilità e le altre qualità prime come realtà obbiettive soltanto perchè le sensazioni visive e tattili sono contraddistinte da una certa costanza e purezza da elementi affettivi che le rende in alto grado atte a servire a noi come rappresentanti della realtà e ad imitare nella loro concatenazione i rapporti effettivi delle cose in sè. Ma dato che vi fossero esseri in cui le sensazioni dell'olfatto fossero in assoluta prevalenza (come in noi quelle del tatto e della vista), essi porrebbero la distinzione fra qualità prime e qualità seconde ben diversamente da Democrito e da Locke; per essi gli odori sarebbero l'essenza delle cose, le qualità prime; l'estensione, la forma, il movimento sarebbero per loro semplici modificazioni soggettive degli odori. Invece a me sembra che la distinzione tra i movimenti e le altre categorie di fenomeni non sia senza un profondo significato metafisico. Se anche essa non coincide con la distinzione tra realtà in sè e realtà percepita, essa ci rappresenta però due gradi diversi d'una medesima realtà fenomenica, essa corrisponde alla distinzione tra la forma più semplice ed universale dell'esistenza ed i suoi potenziamenti successivi.

Comunque si voglia tuttavia pensare su questo punto, ciò non influisce per nulla sul valore del realismo scientifico dal punto di vista gnoseologico: pur riconoscendo la verità relativa in esso contenuta, noi non possiamo assolutamente seguirlo nella sua identificazione dei movimenti con la realtà assoluta. Anzitutto questa forzata riduzione dei fenomeni dei varii ordini ai movimenti è insostenibile: essa è psicologicamente e metafisicamente assurda. È infatti per un'imprecisione del pensiero che la teoria dell'*equivalenza meccanica* delle forze è considerata come una cosa sola con la teoria della *trasformazione* delle forze (1):

(1) V. per es. SPENCER, *Pr. pr.*, § 66 ss.

onde nei più degli scienziati domina l'idea che i movimenti siano una cosa sola con i fenomeni di cui sono l'indice; che il calore sia realmente una specie di movimento e così via. Ma in realtà nè il calore, nè la luce, nè l'elettricità sono modi di movimento. Noi possiamo soltanto dire che essi coesistono con movimenti secondo un rapporto costante: sì che la conoscenza delle leggi dell'un fenomeno ci permette di dominare l'altro. Così, p. es., nell'acustica, data la connessione invariabile dei suoni e delle vibrazioni secondo certi rapporti, si tratta delle onde sonore, delle loro lunghezze, etc., traducendo tutti i fenomeni acustici in movimenti di vibrazione. Ma il dire che il suono sia un movimento è come il dire che il suono sia un colore: altrettanto assurdo sarebbe parlare d'un « moto che chiamiamo calore ». Questo fu già veduto, sebbene alquanto in confuso, dallo Stuart Mill. « Per esempio (egli scrive), poichè vi è un fenomeno *sui generis* detto colore, che la coscienza certifica non essere un semplice grado di qualche altro fenomeno, p. es., del calore, dell'odore o del movimento, ma che è intrinsecamente diverso da ogni altro, ne segue che vi sono delle leggi primitive del colore; e che, benchè i fatti di colore possano ammettere un'esplicazione, essi non potranno mai essere esplicati per le leggi sole del calore, dell'odore o del movimento: per modo che per quanto lungi vada l'esplicazione, vi resterà sempre una legge del colore. Io non voglio dire con ciò che sia impossibile mostrare che qualche altro fenomeno, chimico o meccanico, precede invariabilmente ogni fenomeno di colore e ne è la causa. Ma questo fatto, sebbene costituirebbe quando fosse provato un progresso importante nella conoscenza della natura, non esplicherebbe punto perchè o come un movimento od una azione chimica possano produrre una sensazione di colore; e per quanta sia la cura posta nello studio dei fenomeni, per quanto siano numerosi gli anelli intermedii nascosti che si scoprono nella catena causale che conduce al colore, l'ultimo anello sarà sempre una legge del colore e non del movimento o d'altro fenomeno » (1). E l'insigne fisico E. Mach scrive: « *Senza considerare i processi fisici come identici con i meccanici* noi possiamo pur tuttavia sempre far servire gli ultimi ad un'esplicazione dei primi. Ciò che la fisica ha compiuto di real-

(1) STUART MILL, *Logique* (tr. fr.), II, 2 ss.

mente durevole consiste nell'aver chiarito più d'una trattazione fisica mediante analogie meccaniche (teoria della luce) o nell'aver stabilito rapporti quantitativi esatti tra processi meccanici e processi fisici di altra natura (termodinamica) » (1). L'invariabile connessione dei suoni, dei colori, etc. con i movimenti non costituisce punto quindi un'identità dei detti fenomeni: tutte le differenze qualitative delle nostre sensazioni sono altrettanti modi primitivi, non riducibili a modi di movimenti. Dato che la realtà obbiettiva non constasse che di movimenti, essa non sarebbe punto il mondo che noi conosciamo: la presenza delle differenze qualitative, l'apparizione del mondo subbiettivo dei colori, degli odori, etc. non sarebbe meno misteriosa ed inesplicabile che l'apparizione del mondo sensibile intiero a lato dell'essere immutabile degli Eleati. Come Parmenide aveva dovuto distinguere tra il punto di vista assoluto (πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης) ed il punto di vista empirico (βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής), così anche Democrito distingue infatti tra la conoscenza chiara (γνησίη) e l'oscura (σκοτίη), da cui ha origine l'apparenza sensibile. Quando il Galilei dice che « nei corpi esterni per eccitare in noi i sapori, gli odori ed i suoni non si richiede altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci » (2), egli passa leggermente sopra al punto capitale della questione: che cosa è in sè questo mondo subbiettivo di sapori, di odori e di suoni che sorge accanto al mondo degli atomi e dei movimenti? Il mistero di questa illusione non sarebbe men grande, se si riflette, in questo caso che nel caso del più puro acosmismo.

In secondo luogo il realismo scientifico sta di fronte a quei fatti che esso pone come il fondamento obbiettivo della realtà nello stesso rapporto che il realismo volgare di fronte al mondo nel suo complesso: poichè dato anche che tutti i fenomeni si riducessero alle qualità primarie, è un'illusione il credere che queste siano dati extracoscienti. Anch'esse ci sono date come

(1) E. Mach, *Pr. d. Wärmelehre*, 318. Anche l'ipotesi atomica non ha altro valore rispetto ai fenomeni chimici che di una trascrizione, d'una rappresentazione simbolica dei processi. Si cfr. la nota opera dello Stallo, *Die Begriffe u. Theorieen d. modernen Physik* (tr. ted.), 1901, 75 ss.
(2) G. Galilei, *Il Saggiatore. Op.* (1844), IV, 336.

rapporti con un organo: lo stesso nostro corpo non è percepito come materiale ed esteso se non per la reciproca azione di una parte sull'altra: noi non abbiamo nessuna intuizione immediata dell'esteso come tale. Se quindi anche le qualità primarie esistono solo in quanto sono apprese dal soggetto, ossia sono costruzioni psichiche, esse si trovano nello stesso caso delle qualità secondarie. Le considerazioni da noi svolte contro di queste conservano tutta la loro forza anche contro le prime. Anche l'estensione è una costruzione psichica che implica l'attività soggettiva e non può essere pensata come per sè esistente in una forma extracosciente. Senza le sensazioni visuali, tattili e muscolari noi avremmo così poco idea dell'estensione e del movimento come del suono senza l'udito. È così ingenuo il credere che nell'animo nostro si riflettano fedelmente i corpi estesi ed i loro movimenti, come il pensare che i colori siano realtà obbiettive rispecchiate nello spirito. La moderna fisiologia dei sensi ci ha mostrato ad esuberanza come lo spirito *costruisca* le proprie intuizioni spaziali su dati semplicissimi che sono semplici eccitazioni soggettive. L'estensione, l'impenetrabilità, il movimento sono pertanto (come già Berkeley vide e mostrò chiaramente) semplici fenomeni psichici non meno che i suoni e gli odori. « La relatività, scrive R. Ardigò, non è mica propria di alcune idee soltanto; è di tutte. Non è propria soltanto di quelle che si pensano corrispondere alle cosidette qualità secondarie, ma anche di quelle che si riferiscono alle primarie. Non ha luogo soltanto quando parlo di colori, di suoni, di temperature e simili; ma anche quando parlo di estensione, di solidità, di divisibilità, di mobilità, di tempo e via discorrendo. Se il suono, per modo d'esempio, è, come tale, essenzialmente un pensiero e non una realtà distinta da esso, è pure essenzialmente un pensiero l'esteso e tutto ciò che facciamo entrare nell'idea della materia » (1). Inoltre la sola realtà delle qualità primarie senza le secondarie non è concepibile. Il pensare i corpi sotto le pure qualità prime è un confinamento della nostra attenzione su d'un aspetto solo delle cose, un'astrazione d'un lato solo della realtà, che può essere utile in certe scienze; ma è assurdo pensare quest'astrazione come la realtà incondizionata e gli altri aspetti non considerati come non

---

(1) Ardigò, *Op. filos.*, I, 232-3.

esistenze trascurabili. In realtà un'estensione visuale non può essere separata dalla sensazione del colore: la estensione tattile è sempre accompagnata anch'essa da sensazioni cutanee che rappresentano qualità secondarie. Un'estensione senza colori è così impensabile come un colore senza estensione. « Io prego ognuno, dice Berkeley, di riflettere e di provarsi a pensare in qualche modo, scomponendo le sue rappresentazioni, l'estensione e il movimento d'un corpo senza alcun'altra qualità sensibile. Io per mia parte credo chiaramente che non mi è possibile formarmi l'idea d'un corpo esteso ed in moto senza attribuirgli contemporaneamente un colore ed altre qualità sensibili che, come è riconosciuto, esistono soltanto nello spirito ». È vero che la matematica fa astrazione da ogni qualità sensibile per considerare solo l'estensione: essa procede in ciò come la fisica quando studia i suoni sotto il rapporto del timbro facendo astrazione dalla loro altezza ed intensità: ma forse che è possibile concepire un suono senza alcuna altezza ed intensità? (1). La stessa idea di movimento è inseparabile da quella d'un mobile, d'un atomo o punto: e questo, che non è se non un'astrazione obbiettivata d'un minimo di sensazioni tattili e visuali, implica sempre la presenza delle qualità secondarie. Nè è possibile evitare questa difficoltà col porre come soggetti del movimento dei centri di forza, dei punti senza dimensione che si attraggono o si respingono mutuamente in modo da conservarsi fra loro a distanze specifiche. Il punto inesteso, nota già Aristotele, non può essere considerato come soggetto di trasformazione o di movimento. « Un centro di forza assolutamente senza estensione (scrive H. Spencer) è inconcepibile. L'idea di resistenza non può separarsi nel pensiero dall'idea di qualche cosa che offre resistenza e questo qualche cosa deve essere pensato come se occupasse dello spazio. Il supporre che le forze centrali possano risiedere in punti che hanno soltanto una posizione, senza nulla che la segni, — punti in nessun modo distinguibili dai punti circostanti che non sono centri di forza — oltrepassa i limiti del potere umano » (2).

---

(1) Si cfr. Bergmann, *Vorles.*, 77, ed il passo dello Stumpf ivi riferito in nota, 89 ss.

(2) Aristotele, *Fis.*, VI, 10; Spencer, *Pr. pr.*, § 16.

La radice ultima del realismo scientifico è nel pregiudizio istintivo secondo cui il tatto è il senso della realtà per eccellenza. Perciò il pensiero comune inclina a considerare i dati degli altri sensi come semplici parvenze, come segni subbiettivi d'una realtà obbiettiva costruita con gli elementi delle sensazioni muscolari e tattili: peso, resistenza, estensione, ecc. E tuttavia anche il senso del tatto non ci fornisce, come ogni altro, che semplici sensazioni: allorchè noi vediamo ad una certa distanza un albero, questa visione è il segno non d'una realtà extrasubbiettiva, ma solo di possibili sensazioni tattili e muscolari. Cade perciò ogni ragione di considerare la realtà tattile (estensione, movimenti, ecc.) come il substrato obbiettivo delle altre parvenze sensibili. Anche quando diciamo che le nostre sensazioni sono l'effetto di movimenti i quali vengono comunicati ai nostri nervi e per essi trasmessi al cervello, occorre tener presente che anche questi movimenti non sono la cosa in sè. Le condizioni fisiche che secondo lo scienziato precedono una data sensazione e sembrano costituire la realtà assoluta da cui questa procede sono egualmente altrettante sensazioni (reali o possibili) d'un ordine diverso. Quando perciò il fisiologo considera la sensazione come un fatto che procede da certi processi fisici, egli ha ragione: soltanto la sua proposizione deve essere purificata dall'istintivo realismo ed interpretata in questo senso: che ciò, che al tatto si rivela o si rivelerebbe come movimento, si rivela in una combinazione psichica superiore, in una forma potenziata, come luce, colore o suono. Quando noi pensiamo che un dato suono abbia per fondamento una data vibrazione di molecole, noi ci rappresentiamo sotto quali combinazioni di sensazioni visive e tattili ci apparirebbe il detto fenomeno, dato che fosse accessibile a questi due sensi (1).

Così nessuno degli elementi con cui il realismo scientifico costruisce la realtà in sè può pretendere o di essere questa realtà medesima od una rappresentazione fedele della stessa: anche l'estensione, anche l'impenetrabilità, anche il movimento appartengono soltanto alla realtà percepita. Che cosa diventa allora la realtà in sè? Un'incognita, un x inconcepibile che ha per noi l'unica proprietà di proiettare nella coscienza quella parvenza che

(1) Riehl, *op. c.*, II, II, 36 ss.

diciamo realtà percepita. Questo punto di vista ci conduce al realismo critico.

4. — Il *realismo critico* afferma che la realtà percepita, la realtà fenomenica presuppone una realtà in sè, ma ne è radicalmente differente perchè l'atto della rappresentazione modifica profondamente le forme dell'esistenza dell'oggetto, il quale, in quanto è rappresentato, deve passare per forme straniere all'essere proprio, appartenenti al soggetto che non può conoscere se non per mezzo di esse. « Essendo la nostra intuizione (dice Schopenhauer) e con essa l'intera percezione empirica delle cose, che a noi si presentano, essenzialmente e principalmente determinata dalla nostra facoltà di conoscere e condizionata dalle forme e funzioni di questa, è inevitabile che la rappresentazione delle cose sia distinta radicalmente dalla loro essenza ed esse ci appaiano come in un travestimento che lascia supporre ciò che vi è sotto nascosto, ma conoscerlo mai: onde esso traspare come un insondabile mistero » (1). Ogni conoscenza è sempre niente altro che una relazione tra la cosa in sè e lo spirito e perciò è sempre relativa, fenomenica: la natura intima ed ultima delle cose è inconoscibile. Noi sappiamo quindi che esiste una realtà in sè, un noumeno, il quale si rivela a noi nel mondo dei fenomeni; ma non possiamo nulla affermare di esso, perchè noi non lo conosciamo se non attraverso le impressioni che esso desta nella nostra coscienza. E ciò in modo irrimediabile: perchè se anche noi avessimo tanti sensi quanti gli abitanti di Sirio nel *Micromegas* di Voltaire e ciascuno di essi ci facesse conoscere uno dei tanti aspetti delle cose che noi forse ignoriamo, la nostra conoscenza intiera sarebbe ancora sempre relativa. Noi non conosceremmo l'esistenza che in certe sue relazioni col nostro spirito: quanto all'esistenza assoluta noi saremmo ancora così ignoranti come al presente. Quale è il valore quindi della conoscenza fenomenica? Relativamente a questo punto noi dobbiamo distinguere tre forme di realismo critico.

Nella sua forma *naturalistica* il realismo critico pone tra il mondo della rappresentazione e la cosa in sè una specie di pa-

---

(1) Schopenhauer, *Die W. a. W. u. V.*, II, 226.

rallelismo, di concordanza, per cui noi siamo autorizzati a concludere, in modo più o meno approssimativo, dalla serie degli oggetti percepiti alla serie delle cose in sè. A questa forma di realismo si può ricondurre il realismo spenceriano: che è piuttosto anzi, a dire il vero, un realismo assoluto, appena temperato dalle premesse critiche relative all'inconoscibile. Più rigoroso e coerente procede invece il monismo critico di A. Riehl. Anche il Riehl parte dal concetto realistico della conoscenza, dal presupposto cioè che il fatto cosciente sia un semplice rapporto tra l'io ed una immaginata realtà extracosciente (1). « La coscienza consiste in un rapporto con qualche cosa che è da essa distinto, l'oggetto; e scompare non appena questo rapporto è soppresso od interrotto. Ora non contraddice a nessun concetto del nostro pensiero l'assumere che appunto ciò che diventa oggetto entrando in quel rapporto che costituisce la coscienza esista anche indipendentemente da questo rapporto. Anzi questa asserzione è necessariamente connessa con l'idea del rapporto. Ciò che non è non può nemmeno entrare in un rapporto qualsiasi. E ciò che entra in un rapporto deve anche esistere indipendentemente da questo rapporto. L'esistenza relativa delle cose, come oggetto della coscienza, presuppone quindi la loro esistenza assoluta ». Tutto ciò che il mondo esteriore offre ai nostri sensi ha un'esistenza relativa: anche il movimento appartiene al mondo fenomenico. Gli atomi, la realtà fisica, sono un semplice astratto di sensazioni, non una realtà assoluta da cui possa derivarsi il fatto della sensazione (2). Il rapporto che il realismo scientifico crede di stabilire tra i fatti soggettivi e la realtà fisica non è in realtà altro che un rapporto fra ordini diversi di sensazioni. « La stessa realtà ignota che viene per l'udito sentita come suono appare come movimento quando essa è appresa per il tatto e la vista od è immaginata come appresa per questa via. Ma essa è in sè così poco movimento come suono ». Il sorgere della sensazione è in sè un fatto superiore ad ogni esplicazione. Le esplicazioni fisiologiche e psicologiche ci dànno determinati rapporti reciproci fra sensazioni d'un ordine diverso; ma come sorge in sè il fatto cosciente, non possiamo in nessun modo sapere, perchè

(1) Riehl, *op. c.*, II, ii, 142 ss.
(2) Riehl, *op. c.*, II, ii, 31 ss.

la sensazione costituisce il fatto fondamentale e primitivo al di là del quale non possiamo risalire. La nostra conoscenza della realtà in sè è perciò certa quanto alla sua esistenza, inadeguata quanto alla sua natura. La sensazione non ne è il semplice rispecchiamento: essendo una modificazione della coscienza prodotta dall'azione delle cose in sè essa dipende così dalla costituzione delle cose in sè come da quella della coscienza. Però anche l'attività soggettiva è un aspetto, un momento della realtà in sè: l'identità profonda del fattore soggettivo e dell'oggettivo ci garantisce quindi in certo modo l'accordo fondamentale della realtà in sè e della realtà percepita. Spogliando dell'elemento riconosciuto come indubbiamente soggettivo la rappresentazione complessiva della realtà, noi possiamo pervenire ad un vago concetto della realtà assoluta. Il Riehl limita questa conoscenza ad un punto solo: che è la regolarità e l'uniformità delle condizioni del prodursi di determinate sensazioni (1). « Questa regolarità dei fenomeni indipendente dalla rappresentazione è ciò che noi apprendiamo delle cose stesse per mezzo dei fenomeni ». La molteplicità delle leggi empiriche viene poi incorporata, per così dire, nelle forme trascendentali, logiche del sapere, che sole conferiscono ad esso un valore universale, ma la coscienza non cessa perciò meno di sentirsi in esse dipendente dalla reale costituzione delle cose. Azzurro, dice Helmholtz, è il nome d'una sensazione: ma che noi in un certo tempo e in una certa direzione vediamo un colore azzurro, deve avere un fondamento reale. Se in un altro istante noi vediamo là un color rosso, questo fondamento reale deve aver subìto un' alterazione. Così, p. es., il fatto empirico delle impenetrabilità di due sostanze materiali ci esprime, spogliato degli elementi formali dell'intuizione, la relativa aseità (Selbständigkeit) degli elementi della realtà. Ecco quindi come potrebbe venir tradotta, secondo il Riehl, la concezione atomistica: « Esiste una molteplicità di elementi relativamente autonomi in un' unità nel suo complesso costante, ma che nei particolari, cioè nelle speciali forme di coesistenza e d'azione reciproca, l'esperienza ci mostra essere variabile; la quale molteplicità in seguito alla natura dell'intuizione e specialmente dell'intuizione estensiva

---

(1) Riehl, *op. c.*, II, ii, 173 ss.

del senso visivo ci si presenta nella rappresentazione di atomi estesi e spazialmente separati » (1).

Le osservazioni che noi dobbiamo muovere a questo naturalismo critico sono in parte le stesse che abbiamo già fatto a proposito del realismo scientifico. Anch'esso si fonda in ultima analisi sul falso concetto della conoscenza che è fatta consistere in un rapporto tra l'io ed un oggetto. Ora è vero che ad ogni atto di coscienza è essenziale un rapporto: ma questo non è tra due termini trascendenti la coscienza, bensì tra i due momenti che costituiscono l'atto stesso di coscienza, tra l'unità soggettiva e la pluralità del contenuto. Ogni atto di coscienza è il riferimento d'un contenuto obbiettivo ad un centro subbiettivo: l'uno è inconcepibile senza l'altro. Il termine obbiettivo del rapporto è quindi il contenuto cosciente stesso, non un suo immaginario doppio extracosciente. Quando si ha un fatto di conoscenza, si stabilisce un rapporto tra un contenuto psichico determinato e quel punto d'unità che ciascuno chiama io: ed è un' inutile complicazione sdoppiare il contenuto psichico considerandolo prima in quanto non riferito al soggetto e perciò come oggetto, poi come riferito all'io, come rappresentazione. È chiaro, dice il Wundt, che è proprio della riflessione di operare delle scomposizioni in concetti; ma che queste scomposizioni soltanto allora provano una diversità degli oggetti stessi, quando è realmente possibile mostrare i prodotti della distinzione riflessiva come separati o separabili nell'intuizione. Ma qui non ne è il caso: oggetto e rappresentazione non sono separabili mai (2). Inoltre se esso evita l'ingenuità di esplicare le qualità seconde relegandole semplicemente nel campo soggettivo, il suo concetto della cosa in sè è riducibile pur sempre ad elementi soggettivi. Anche pensando il mondo esteriore come obbiettivamente costituito di mutamenti successivi che non hanno altra proprietà se non di esistere o di durare per un dato tempo, gli elementi di questa costruzione sono ancora sempre elementi psichici, la cui esistenza extracosciente è inconcepibile. Ogni mutamento implica sempre una differenza qualitativa o quantitativa. Ma noi non conosciamo altre differenze qualitative che quelle da noi osservate fra le

(1) RIEHL, *op. c.*, II, II, 272 ss.
(2) WUNDT, *Syst. d. Phil.*², 89-90.

nostre sensazioni. Ed ogni differenza quantitativa si riconduce ad una differenza nel numero, nella durata, nell'intensità: ma come sono possibili queste diverse forme fuori della coscienza? Ed anche l'idea stessa di differenza infine è uno stato intellettuale che suppone l'unità sintetica d'una coscienza la quale percepisca e paragoni.

Nella sua forma *scettica* il realismo critico riconosce la dualità dell'essere e del sapere, ma ne deduce che il sapere, come fenomeno puramente subbiettivo, non può mai raggiungere l'essere, il quale rimane perciò in eterno sconosciuto. Noi siamo chiusi dalla relatività delle nostre impressioni in un irrimediabile scetticismo. Sia nell'oggetto, sia nel soggetto empirico noi apprendiamo sempre soltanto le apparenze relative e variabili d'una realtà di cui noi dobbiamo affermare l'esistenza senza poterne conoscere altro. In quanto questo subbiettivismo scettico dissolve anche il soggetto percipiente in una serie fenomenica, esso s'avvicina al fenomenismo; se ne distingue in quanto riconosce una causa reale e trascendente dei fenomeni. Un esempio di questa forma di realismo ci è dato dalla « filosofia definitiva » di R. Wahle (1). Secondo il Wahle le sensazioni sono il risultato delle azioni e reazioni di ignoti fattori. Non vi è un soggetto delle sensazioni. L'identità dell'io non è realmente che un' uniformità per cui i fenomeni successivi, ciascuno dei quali ha un proprio io, vengono considerati come appartenenti ad un solo io. Vi sono più gruppi di coscienze (Bewusstseinsmassen), più sfere coscienti o gruppi di eventi (Vorkommnisgruppen). La parola « sapere » esprime soltanto il venire a galla d'un evento in un determinato gruppo. Non ha senso il dire « io vedo il monte e la valle », ma questo è vero: ora esistono l'occhio, il monte e la valle ed il loro complesso è l'io. Il regno degli eventi non può essere autonomo, perchè esso non è che una rappresentazione passiva: in nessuna parte esso ci rivela una *vis activa* che possa venir assunta come principio delle trasformazioni. Essi hanno il loro fondamento, a noi ignoto delle vere cause, nel campo fondamentale (Fundamentalgebiet). Questo regno delle cause non è soltanto una forza, ma una sostanza e nemmeno una sostanza semplice, un fattore

(1) WAHLE, *Kurze Erkl. d. Ethik v. Spinoza u. Darstell. d. definitiven Philosophie*, 1899, 167 ss.

unico, perchè allora vi sarebbe una quiete assoluta. Πόλεμος πατὴρ πάντων. Vi è una discrepanza fondamentale: le variazioni causalmente connesse degli elementi fenomenali debbono procedere da variazioni egualmente connesse nel regno dei fattori. Sul rapporto dei fattori con i loro prodotti, gli eventi, nulla sappiamo.

Il realismo *trascendentale* invece salva la conoscenza umana dalle conseguenze del relativismo estremo attribuendo allo spirito umano oltre alla facoltà puramente recettiva, per cui le impressioni degli oggetti in sè si traducono in sensazioni, una spontaneità, un'attività ordinatrice, per cui le impressioni sensibili si ordinano in certi schemi inerenti alla costituzione dello spirito stesso trasformandosi in intuizioni sensibili. Ciò non aggiunge nulla, è vero, alla conoscenza delle cose in sè, ma dal carattere aprioristico degli schemi dell'esperienza deriva a questa un valore universale ed obbiettivo per cui è resa possibile la costituzione di principii apodittici e quindi la scienza. Questo è il punto di vista della Critica della ragion pura (1). Il primo principio fondamentale del realismo kantiano è quindi quello implicito nel realismo in genere: il principio cioè che la realtà percepita è l'apparenza soggettiva, il fenomeno della realtà in sè, del noumeno. Questo concetto del noumeno è per Kant un concetto implicito per una specie di *petitio principii* nel concetto di fenomeno, parvenza (Erscheinung); esso è l'x che rimane della realtà in sè del realismo ingenuo dopo spogliata di tutte le qualità, l'al di là della nostra sensibilità, l'oggetto che proietta nello spirito la materia delle intuizioni. Anche il Reinhold nella sua « Elementarphilosophie » si fonda tacitamente sullo stesso presupposto. La rappresentazione presuppone la facoltà di essere affetti, di subire un'alterazione causata da un oggetto: e l'impressione così prodotta è *soggettivamente determinata*, non è il

(1) K. Fischer, *Gesch. d. n. Phil.*, IV[4] (1898); Cantoni, *E. Kant*, I (1884); Paulsen, *E. Kant*[3] (1900); Boirac, *op. c.*, 21 ss. Non ignoro che la dottrina di Kant è più generalmente compresa sotto il nome di idealismo trascendentale. Ma finchè la cosa in sè viene pensata come una realtà straniera alla nostra coscienza, che sta a fondamento dei fenomeni, la dottrina di Kant deve essere considerata come una dottrina realistica. Così anche K. Fischer, *op. c.*, VI[3], 88.

passaggio puro e semplice dell'azione dell'oggetto nello spirito, ma la traduzione subbiettiva di quest'azione. « Ciò che noi abbiamo voluto dire (dice Kant in fine all'*Estetica trascendentale*) è questo: che tutte le nostre intuizioni non sono che rappresentazioni di parvenze: che le cose da noi intuite non sono in sè come noi le percepiamo, nè i loro rapporti sono in sè conformati come ci appariscono; e che, tolto il nostro soggetto, od anche solo la conformazione soggettiva dei sensi in generale, sparirebbero tutte le forme, tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo, anzi anche lo spazio ed il tempo, esistendo essi come fenomeni non in sè stessi, ma solo in noi. Quanto alla natura degli oggetti in sè, astrazion fatta da ogni maniera di recettività della nostra sensibilità, essa ci è del tutto ignota. Noi non conosciamo che la nostra maniera di percepirli; la quale è particolare a noi e, sebbene sia propria di ogni uomo, non è perciò necessariamente propria a tutti gli esseri ».

2) Il secondo principio fondamentale del realismo kantiano è l'esistenza nell'esperienza sensibile di dati universali e necessari, i quali ci rinviano ad un'altra fonte dell'esperienza sensibile che non siano le impressioni relative e contingenti dei sensi. Questi dati sono costituiti secondo Kant (noi ci riferiamo qui soltanto all'esperienza sensibile) dai principii della matematica. Già nella dissertazione del 1770 Kant aveva distinto fra giudizi analitici (semplici scomposizioni logiche di concetti, che non ci apprendono perciò nulla di nuovo) e giudizi sintetici (i quali aggiungono invece al soggetto un predicato non implicito in esso, creano un nuovo rapporto e perciò rappresentano un reale progresso nella conoscenza); ed aveva riconosciuto che i giudizi matematici (i quali sono secondo Kant di origine sensibile) non solo sono giudizi sintetici, giudizi in cui il predicato non è ricavabile dal soggetto per un'analisi del suo contenuto concettuale, ma sono giudizi sintetici *a priori*, tali cioè che noi ne riconosciamo la verità indipendentemente dall'esperienza, anzi sappiamo che essi si verificheranno in ogni esperienza. In questo Kant si separava da Hume, il quale aveva posto i giudizi matematici come giudizi analitici e perciò aveva potuto distruggere l'illusione d'un possibile sapere *a priori* senza credere di distruggere con ciò i fondamenti della matematica. Perciò Kant era stato condotto a porre la questione che sta in principio dell'Estetica

trascendentale: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? Questa possibilità veniva ad escludere che lo spazio possa esistere altrimenti che come intuizione puramente subbiettiva: poichè dato, come Kant assumeva ancora nel suo scritto « Sul fondamento primo della distinzione dei contorni nello spazio » (1768), che lo spazio esista obbiettivamente come oggetto dell'intuizione, questa, come i giudizi matematici che su essa si fondano, verrebbe ad essere di origine empirica. Ora è indiscutibile per Kant che ciò che è universale e necessario deve essere dato *a priori*: e che non si può stabilire *a priori* se non ciò che è d'origine soggettiva. Ecco perciò come Kant, pur ammettendo la subbiettività dell'esperienza, la natura fenomenica della realtà percepita, riusciva a salvarsi dal subbiettivismo scettico, mostrando nella costituzione stessa dello spirito percipiente, nelle forme *a priori* il fondamento della regolarità e dell'ordine necessario dei fenomeni, fondando in altre parole l'obbiettività dell'esperienza, anzichè sulla concordanza con la realtà in sè, sulle norme immutabili del pensiero. Lo spazio è quindi una forma pura; ossia è non una traduzione soggettiva di oggetti in sè, come le impressioni, ma un atto dello spirito, una forma inerente alla costituzione stessa del soggetto, per cui questo ordina e costituisce in unità la molteplicità relativa e contingente delle impressioni sensibili. Lo stesso deve dirsi del tempo: poichè ciò che si è detto dei principii geometrici vale anche dei principii aritmetici. Questa soluzione si presentava nel tempo stesso a Kant come una liberazione dalle difficoltà gravissime che sorgono quando si ponga lo spazio come realtà obbiettiva. Che cosa è questo spazio in sè? L'opinione lo pensa come un contenente (*receptaculum*) in cui si muovono le cose: contenente che ha una realtà indipendente dalle cose stesse. Ma appena si tenta di precisare questo pensiero si elevano mille difficoltà. In che cosa questo spazio puro si distingue dal nulla? Ha esso dei limiti od è illimitato? È divisibile o non all'infinito? Lo stesso si dica del tempo, per cui le difficoltà sono anche maggiori. Poichè il tempo consta del passato e del futuro che si toccano nel punto senza durata del presente. Ora poichè il passato non è più ed il futuro non è ancora, qual genere di realtà è il tempo che si compone di due metà irreali? E se lo spazio ed il tempo fossero, come Leibniz vuole, rapporti dei reali fra di loro, noi non potremmo pensare lo spazio ed il

tempo puri da ogni contenuto, perchè, tolti i termini, è tolto il rapporto. Ora è il contrario che è vero. Noi possiamo pensare il tempo e lo spazio indipendentemente dagli oggetti e non possiamo pensare alcun oggetto fuori del tempo e dello spazio.

Ogni nostra conoscenza sensibile consta perciò di due elementi: l'elemento empirico, il dato, la materia dell'intuizione sensibile (calori, sapori, colori, ecc.); e l'elemento puro, il principio d'unità, la forma. Lo spazio ed il tempo sono le due forme pure che lo spirito applica al contenuto fornitogli dai sensi, *actus animi sua sensa coordinantis*. Il tempo condiziona tutte le intuizioni sensibili, anche quelle il cui contenuto ci perviene dagli stati dell'io stesso: lo spazio condiziona soltanto quelle il cui contenuto ci perviene dai sensi esterni. Essi non hanno alcun valore per la conoscenza della realtà in sè, di fronte a cui costituiscono due entità soggettive ed ideali, ma hanno un valore fondamentale per la realtà fenomenica che essi condizionano in modo universale ed assoluto. In questo ordine che le forme *a priori* introducono nell'esperienza poneva Kant la differenza principale tra il suo sistema ed il subbiettivismo assoluto. Ma per riguardo al contenuto Kant conserva l'antico preconcetto realistico: esso deriva da impressioni ricevute da una realtà altra che il soggetto percipiente e da questo trasformate in sensazioni. Noi dobbiamo invero presupporre una cosa in sè come fondamento di tutte le nostre sensazioni, ma non sappiamo nulla di essa, poichè tra noi e la cosa in sè sono poste la nostra facoltà recettiva e le forme soggettive senza cui non è possibile alcuna conoscenza. La nostra conoscenza è perciò limitata alle apparenze soggettive dietro cui si cela l'essere vero, la cosa in sè. Vi è tra il pensiero e l'essere un profondo abisso: vi è un essere in sè perchè noi non potremmo conoscere se nulla fosse: ma che cosa sia noi non possiamo sapere.

Anche per il realismo trascendentale l'errore principale è nel falso concetto della conoscenza, che è posta come il rispecchiamento d'una realtà obbiettiva, come la parvenza puramente subbiettiva degli oggetti in sè: onde è mantenuto in fondo il preconcetto realistico della duplice serie dell'esistenza: la serie degli oggetti in sè, dei noumeni e la serie delle rappresentazioni degli oggetti, dei fenomeni. Questo parallelismo delle due serie, non è, come si è veduto, in nessun modo un dato diretto: esso è un

tentativo d'interpretazione del carattere limitato ed illusorio del mondo della rappresentazione. La serie obbiettiva è l'ipostasizzazione della realtà percepita nel complesso dei suoi elementi costanti e relativamente immutabili; la serie subbiettiva è l'ipostasizzazione della realtà percepita considerata in ogni individuo e in ogni momento come limitata ed in parte illusoria. Di qui la separazione nel realismo ingenuo e nel realismo scientifico di due realtà eterogenee di cui l'una, pensata con tutti gli attributi dell'esistenza incondizionata, si riflette nel soggetto generandovi quell'immagine più o meno alterata di sè stessa, che costituisce l'altra realtà, la realtà percepita. Il realismo critico riconosce il carattere subbiettivo di tutta l'esperienza e rivendica quindi alla realtà percepita tutti gli attributi e le proprietà prima attribuite alla realtà assoluta, ponendo la serie assoluta soltanto come l'ignoto, indefinibile fondamento dei fenomeni. Di qui nascono due difficoltà gravissime. La prima è che il fenomeno non può così essere pensato che come alcunchè di totalmente subbiettivo. Anche l'obbiettività dell'esperienza che Kant ricava dall'apriorità delle forme è un'obbiettività compresa nel seno d'un'esperienza che nel suo complesso è puramente e radicalmente subbiettiva. Ora se la realtà fenomenica fosse un fatto puramente soggettivo (come deve essere la rappresentazione in un soggetto) noi non potremmo trovare in essa nessun punto d'appoggio per risalire ad una realtà in sè. Come verità evidente è posto il principio che i fenomeni presuppongono l'esistenza di alcunchè che non è fenomeno e di cui essi appunto sono le apparenze. Ciò include che la cosa in sè agisca sul nostro spirito, sia causa delle impressioni. Ma se tutta l'esperienza è un fenomeno soggettivo, totalmente incluso nel nostro io, con qual diritto noi ci serviamo d'un principio che appartiene a questa esperienza per concludere all'esistenza obbiettiva d'un rapporto (sia questo pensato come di causa ad effetto, o di fondamento a ciò che è fondato) tra il complesso di questa esperienza ed un'entità esteriore ad ogni esperienza possibile? Nel concetto della relatività assoluta è quindi implicita una contraddizione. Una esistenza assolutamente relativa non potrebbe affermare la propria relatività se non vi fosse in essa almeno un oscuro presentimento di ciò che è assoluto. Ma anche questo oscuro presentimento deve essere nell'esperienza. Questa non è quindi una pura parvenza subbiettiva, un'immagine: essa deve,

almeno in parte essere, non la conoscenza della realtà assoluta (che è un concetto contraddittorio), ma la realtà assoluta medesima. Inoltre anche dato che la relatività della serie percepita, ideale ci permettesse di risalire alla serie reale ed obbiettiva, come ci è possibile pensare un rapporto fra due serie così eterogenee? Se per fenomeno s'intende la manifestazione del noumeno al soggetto, al pensiero, questo non può venir pensato altrimenti che come una cosa in sè ed il fenomeno sarà un rapporto di due cose in sè. Ma se questo rapporto è reale, sarà reale in modo assoluto anche il fenomeno: perchè come potrebbe un essere irreale servir di legame a due enti reali? E se il rapporto non è reale, è annullato il fenomeno stesso: od almeno esso sarà tutt'altra cosa che il rispecchiamento dell'oggetto nel soggetto. Sia esso un'apparenza subbiettiva, una modificazione del soggetto: qual relazione può allora avere ancora con l'oggetto in sè, con qual diritto si può dire che esso è l'apparenza d'un oggetto? Ovvero si ponga il fenomeno essere una specie di ombra dell'oggetto in sè, un essere relativo, diminuito, un essere in altro: noi abbiamo allora delle vere entità intermedie fra l'essere ed il non essere, di cui rimane ugualmente incomprensibile il rapporto con il soggetto come con l'oggetto che diventa per esse un in sè alla seconda potenza. Così, in qualunque modo si voglia pensarla, l'esistenza d'una realtà puramente fenomenica è inconcepibile.

La seconda grave difficoltà consiste in ciò che, considerata come puro fenomeno la realtà percepita, non ci rimane più alcun elemento con cui pensare la realtà assoluta. Ciò è evidente *a priori* perchè ogni conoscenza di questa realtà, in quanto ne sarebbe un riflesso nella coscienza, decadrebbe *ipso facto* nel regno dei fenomeni. La categoria stessa dell'esistenza non è che una categoria fenomenica; quindi della realtà in sè non bisogna solo negare il tempo e lo spazio, ma anche l'esistenza e la non esistenza, la possibilità e la non possibilità: perchè se anche solo noi dicessimo che il noumeno esiste, vi sarebbe un punto della realtà fenomenica, l'esistere, in cui essa non sarebbe più un rispecchiamento subbiettivo, ma un contatto con l'assoluto. Nè si dica che dai fenomeni è possibile per una conoscenza mediata, simbolica assorgere a quest'esistenza assolutamente inconcepibile. Il simbolo presuppone sempre una certa comunione, sia pure lontana, di natura: esso può tentare di oltrepassare l'esperienza

prolungando, per così dire, idealmente la realtà fenomenica secondo un certo indirizzo, ma non può affatto farci risalire ad una realtà che non ha con il simbolo nulla di comune: il rapporto stesso fra simbolo e simbolizzato sarebbe impossibile. Che una contraddizione sia implicata nell'affermare l'esistenza della cosa in sè e nell'asserire che di essa nulla sappiamo, fu già intraveduto da Kant: onde le sue oscillazioni. Ora la cosa in sè è il fondamento positivo della nostra esperienza, il correlativo obbiettivo della conoscenza, ora è un puro concetto limite che esprime la limitazione della nostra esperienza al campo fenomenico, ma nulla asserisce sull'al di là dei fenomeni. Ma anche questo termine di concetto limite applicato alla cosa in sè è soltanto un'ambigua similitudine spaziale destinata a celare l'oscurità del pensiero (1). Un limite fra due estensioni implica la conoscenza dell'una e dell'altra: esso per sè medesimo non è che la serie dei punti di contatto che due superficie hanno in comune. Il limite implica perciò sempre ciò che è limitato e ciò che limita: il considerare il limite come ciò che limita è un'ipostasizzazione impropria. Anche quando io stendo il mio sguardo verso il lontano orizzonte, la linea che lo chiude non è un limite se non in quanto l'intelletto mi rivela che al di là di esso vi sono altre terre. Io posso ignorare come e quali siano queste terre negate al mio sguardo, ma non posso dubitare che esse siano: chè del resto la linea dell'orizzonte cesserebbe d'essere un limite. Così se il nostro pensiero fosse limitato ai fenomeni, esso non sarebbe in nessun modo provocato a porre la cosa in sè come limite al mondo fenomenico: l'esistenza di questo limite implica la certezza per l'intelletto che esiste un limitante: la cosa in sè cessa quindi d'essere un semplice concetto limite.

Anche il realismo kantiano si trova quindi di fronte a difficoltà insolubili. A ragione perciò i primi critici di Kant, S. Maimon e S. Beck, videro nel suo presupposto realistico un ultimo avanzo di dogmatismo, da cui la filosofia critica doveva definitivamente liberarsi (2). E Schopenhauer chiama questo punto il tallone d'Achille della filosofia kantiana (3). Kant, egli osserva, si

(1) Si cfr. su questo punto le acute osservazioni del Busse, *Erkenntn. u. Metaph.*, 68 ss.

(2) K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.* VI^3, 71 ss.

(3) Schopenhauer, *Par. u. Par.*, I, 110 ss.

applicò sopratutto a sceverare nella conoscenza l'elemento aprioristico, subbiettivo dal contenuto empirico non costruibile *a priori* che rimane, dopo la separazione delle forme pure, come un dato straniero, accidentale. Ma questo dato continuò a valere per lui come la traduzione d'una realtà obbiettiva: egli non si curò mai di sottoporre a severo esame questo preconcetto ch'egli riceve come un punto fuori questione dai suoi predecessori, specialmente da Locke, nè di tentarne una derivazione rigorosa. Tutte le difficoltà del realismo kantiano hanno la loro radice in questo principio: per eliminarle basta eliminare questo principio, basta riconoscere che ciò, che il realismo pone come la dualità dell'esistenza percepita e dell'esistenza in sè, non è che la dualità di un sistema particolare e limitato di elementi coscienti, il quale, appunto perchè limitato, è imperfetto ed in parte illusorio, e del sistema universale che in sè abbraccia tutti i sistemi limitati e che appunto perciò è considerato come una realtà obbiettiva, indipendente dagli individui. Da questo punto di vista scompare allora l'opposizione recisa tra fenomeno e noumeno: il fenomeno è il noumeno stesso nella sua limitazione: noi conosciamo nel fenomeno il noumeno, ma non lo conosciamo mai perfettamente. E così non soltanto è reso pensabile il concetto di fenomeno, ma è anche reso possibile il passaggio dal fenomeno al noumeno e la concezione simbolica del noumeno con le categorie fenomeniche. Del resto lo stesso realismo trascendentale se da un lato procede dal tradizionale principio realistico, dall'altro apre la via all'eliminazione di questo presupposto. È vero che la sua realtà fenomenica è ancora, almeno per quanto si riferisce al dato sensibile, una realtà rispecchiata, un'immagine impressa; ma a questa materia bruta lo spirito aggiunge la virtù sua formatrice ed unificatrice: lo spirito non riceve più le leggi da una realtà straniera, ma impone alla realtà le leggi proprie, crea dal caos delle impressioni il mondo dell'esperienza. Ora che altro può essere questa azione del pensiero che impone alla realtà le sue leggi se non una manifestazione d'un Reale assoluto, del Soggetto? E se la realtà fenomenica è, nell'ordine e nella regolarità delle sue parti, una creazione d'un'attività assoluta, perchè non potremo noi attribuire al contenuto empirico la stessa origine e considerare la realtà intiera come la manifestazione dello Spirito assoluto? Il realismo di Kant apriva così la via all'idea-

lismo. Per questo il vigoroso tentativo del pensiero kantiano, lungi dall'essere un punto di vista oltrepassato, conserva per noi tutto il suo valore e, come fu l'inizio, così rimane e rimarrà l'incrollabile fondamento d'ogni speculazione idealistica.

5. — Una specie di transizione all'idealismo è costituita dal *realismo idealistico* (realismo gnoseologico ed idealismo metafisico); secondo cui la realtà psichica dataci nella rappresentazione è l'apparenza, il segno d'un'altra realtà psichica, che ci è data direttamente in un punto solo dell'essere, nell'autocoscienza dell'io; l'interpretazione della realtà esteriore sull'analogia di quest'unico punto ci dà l'intima essenza delle cose. Dal punto di vista metafisico queste dottrine appartengono all'idealismo; gnoseologicamente esse rimangono nel campo del realismo. A questo indirizzo si possono riferire le teorie gnoseologiche di A. Schopenhauer, H. Lotze, I. Bergmann, F. Paulsen.

Schopenhauer parte dal principio: il mondo è la mia rappresentazione (1). Egli assume quindi senz'altro non soltanto che la sola realtà a noi data ed immediatamente nota è la realtà della coscienza; ma anche che questa rappresentazione è il fenomeno d'una cosa in sè, la traduzione subbiettiva d'una realtà assoluta. La formazione di questo mondo subbiettivo della rappresentazione passa per due momenti. Il primo è dato dalla coscienza delle modificazioni del nostro essere immediatamente note, dalle sensazioni brute: il secondo è dato dall'elaborazione che l'intelletto fa subire a questo materiale greggio applicandovi le forme pure del tempo, dello spazio e della causa e costruendone il mondo. Nell'atto del conoscere il soggetto [illegible], per così dire, l'oggetto immediato delle forme *a priori*, attraverso cui lo vede: queste forme sono conoscibili anche senza l'oggetto, cioè *a priori* e si compendiano nel principio di ragione: il che vuol dire che ogni oggetto sta in un rapporto necessario con altri oggetti, sia come determinato, sia come determinante, in modo che l'essere

---

(1) SCHOPENHAUER, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 1 ss.; II, 9 ss. Io non mi arresto naturalmente a rilevare le oscillazioni e le oscurità del pensiero schopenhaueriano su questo punto: la ragione di queste incertezze sta, come si vedrà più innanzi, nell'imprecisione dei suoi concetti metafisici fondamentali.

d'un oggetto, in quanto oggetto, è sempre relativo e finito. Il principio di ragione non è soltanto per Schopenhauer il supremo principio *a priori* dell'intelletto, ma, come meglio vedremo, il vero principio metafisico dell'esistenza relativa, « la rivelazione, in diverse forme, della natura finita, anzi della vanità di tutte le cose » (1). L'apprensione con le semplici forme dello spazio e del tempo è ciò che dicesi sensibilità: l'apprensione con la forma della causa è ciò che dicesi intelligenza: è l'intelligenza che trasforma l'insieme dei dati del senso nell'intuizione del mondo, in quanto con un'inferenza immediata risale da essi alle loro cause e proietta per così dire l'apparenza dell'universo sensibile. — In che modo ora dalla rappresentazione noi possiamo pervenire alla realtà in sè? Non certo in virtù del principio di causa che non si estende al di là del mondo fenomenico (2). Questo passaggio dal fenomeno al noumeno ci è dato secondo Schopenhauer dal doppio modo con cui noi apprendiamo l'oggetto immediato, il corpo, dal doppio aspetto dell'essere nostro: il quale nella percezione esteriore ci appare come un corpo, come un essere analogo agli innumerevoli oggetti esterni e nella percezione interiore immediata come volontà (3). Questo è il punto in cui la conoscenza umana penetra al di là delle apparenze ed intuisce faccia a faccia la cosa in sè: il mio corpo è l'obiettità (Obiektität), la fenomenalità del mio Wille: la volontà che io intuisco immediatamente in me stesso è la cosa in sè corrispondente a quell'apparenza fenomenica che è il mio corpo. Così ci è aperta la via all'interpretazione di tutte le altre esistenze fenomeniche che noi conosciamo solo mediatamente per la percezione esteriore ed a cui non possiamo attribuire una realtà altra da quella che è in noi: la corporeità è la loro apparenza, la loro realtà in sè è la volontà. « Noi ci varremo della doppia conoscenza, dataci per due vie affatto eterogenee, dell'essenza e dell'attività del nostro proprio corpo come d'una chiave per giungere all'essenza d'ogni altro fenomeno nella natura, per giudicare di tutti gli oggetti altri dal nostro corpo e che quindi ci sono dati non in

---

(1) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 3; *Der Satz v. Grunde,* W. III, 15 ss., 40, 175; *N. Par.*, § 9.
(2) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 5.
(3) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 17 ss.; II, 221 ss.

doppio modo, ma solo come rappresentazioni nella nostra coscienza, secondo l'analogia di quello e per ritenere quindi che, come essi da una parte sono, al pari del nostro corpo, rappresentazioni e sono in ciò ad esso uguali, così dall'altra, quando si faccia astrazione dalla loro esistenza come rappresentazioni nel soggetto, ciò che di essi rimane deve secondo la sua intima essenza essere identico a ciò che noi chiamiamo in noi Volontà » (1). Il mondo è quindi nella apparenza rappresentazione, nella reale essenza volontà: tutte le forze e le attività naturali non sono che forme diverse di quest'unica realtà. « Se noi consideriamo con sguardo penetrante il potente, irresistibile impulso con cui le acque corrono verso il profondo, la tenacia con cui il magnete si volge costantemente al settentrione, l'ardore con cui il ferro si precipita sul magnete, la violenza con cui i due poli elettrici contrarii tendono a riunirsi e che, come quella dei desiderii umani, è accresciuta dagli ostacoli; se noi osserviamo la rapidità con cui si aggregano le particelle cristalline e la regolarità della formazione, che non è evidentemente altro che un tendere distinto e determinato in diverse direzioni, bruscamente arrestato e fissato; se noi notiamo la preferenza con cui i corpi posti in libertà dallo stato fluido e sottratti ai vincoli della solidità si cercano e si fuggono, si riuniscono e si separano; se noi infine notiamo per nostra immediata esperienza come un grave, il cui tendere verso la massa terrestre è impedito dal nostro corpo, pesa su di esso e preme seguendo la sua unica tendenza — non ci costerà grande forza d'immaginazione il riconoscervi, nonostante la grande distanza, il nostro essere medesimo, quell'attività stessa che in noi tende illuminata dall'intelligenza ai suoi fini e qui nelle sue più deboli manifestazioni tende oscuramente ed immutabilmente in una direzione sola, ma che tuttavia, poichè è dappertutto una sola e medesima cosa (come i primi albori non sono una luce del sole altra da quella del pieno mezzogiorno), anche qui come là deve essere chiamato Volontà, col nome che designa l'essenza di tutte le cose e l'unico fondamento di tutti i fenomeni » (2). Anche per Schopenhauer quindi la realtà percepita e la realtà in sè costituiscono due serie parallele di cui

(1) SCHOPENHAUER, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 19.
(2) SCHOPENHAUER, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 23.

l'una è il travestimento dell'altra nelle forme subbiettive della conoscenza. « In complesso si può asserire (egli dice in un passo caratteristico dei *Parerga*) che nel mondo oggettivo, ossia nella rappresentazione intuitiva non può venir rappresentato nulla che non abbia nell'essere della cosa in sè, nel Wille, che sta a fondamento di quel fenomeno, una precisa corrispondenza in qualche modificazione del volere. Poichè il mondo come rappresentazione non può crear nulla di proprio fondo, non può metterci innanzi una sua invenzione capricciosa e vana. L'infinita molteplicità delle forme, quella stessa dei colori delle piante e dei loro fiori deve essere dappertutto l'espressione d'un'essenza soggettiva corrispondentemente modificata: cioè il Wille, come cosa in sè che ivi si manifesta, deve da essi venir ritratto nella sua precisa costituzione » (1).

Secondo il Lotze (2) le rappresentazioni non sono punto immagini adeguate delle cose: esse sono semplicemente delle modificazioni interne del nostro proprio essere provocate dall'azione della realtà esterna. Bisognerebbe, egli dice, essersi arrestati al genio infantile delle prime età per parlare ancora d'immagini che staccandosi dagli oggetti esterni penetrano nell'anima per la porta dei sensi. Noi sappiamo che tutto ciò che è fuori di noi resta fuori di noi e che le impressioni che ne emanano non possono che determinare l'anima ad attingere dal fondo della propria natura le sensazioni corrispondenti. Ma queste, per quanto non siano che dei segni subbiettivi, debbono avere una causa esteriore, debbono essere il prodotto di due fattori, dell'essere nostro e di una realtà esteriore al medesimo: se non fossero che un prodotto interno dello spirito, perchè non si produrrebbero esse secondo l'arbitrio nostro? Bisogna quindi ammettere altrettante occasioni o cause esteriori quante sono le rappresentazioni: esse sono altrettante indicazioni dell'esistenza di esseri indipendenti da noi. « Wieviel Schein (potremmo ripetere con l'Herbart) soviel Hindeutung auf Sein ». Perciò sebbene nessuna delle nostre rappresentazioni sia una riproduzione ideale della causa onde pro-

---

(1) SCHOPENHAUER, *Par. u. Par.*, II, § 162.

(2) LOTZE, *Microkosmos*[5] (1896); *Metaphysik* (tr. fr., 1883). — Si cfr. H. SCHOEN, *La métaph. d. H. Lotze*, 1902

cede, esse costituiscono nel loro insieme un sistema di rapporti che corrisponde esattamente, come una trasposizione subbiettiva, ai rapporti reali delle cose: i colori, gli odori, i suoni, l'estensione, il tempo non esistono che nello spirito e non sono rappresentazioni adeguate della realtà corrispondente, ma ci rinviano ad attributi e rapporti in questa realtà, che corrispondono esattamente alla loro traduzione subbiettiva. Sebbene la rappresentazione sia perciò un fatto eminentemente relativo (nè ci è possibile concepire una conoscenza assoluta) essa ci serve come punto di partenza per ricostruire l'intima essenza delle cose. Questa non è punto quindi una Realtà in sè immutabile come la Cosa in sè di Kant od i Reali assoluti di Herbart. Il Lotze insiste vivamente, contro l'Herbart, sull'impossibilità di conciliare le influenze reciproche e le perturbazioni interne degli esseri con la loro « posizione assoluta ». Il nostro essere interno non è infatti una sostanza inerte ed immutabile in cui si succedano, come apparenze accidentali, le varie impressioni ed azioni della vita psichica: queste sono modificazioni di tutto il nostro essere: poichè anche volendo ammettere che esse siano illusorie, come illusioni sarebbero pur sempre modificazioni reali del soggetto cui esse appariscono. E se la realtà esterna fosse una sostanza non modificabile, onde proverrebbero le modificazioni dell'essere nostro? Anche gli esseri esterni non sono perciò una sostanza o sostanze assolutamente semplici ed immobili, cui vengano ad aggiungersi modificazioni accidentali che ne lasciano intatta l'essenza: le modificazioni della realtà penetrano fino al cuore di ciò che consideriamo come l'essenza delle cose: nel fenomeno si rivela a noi non la superficie soltanto, ma la realtà profonda delle cose nella sua reale molteplicità. In altre parole: anche ammesso che nella rappresentazione concorra un fattore subbiettivo, essa non è un ricamo fantastico intessuto dall'intelletto sul misterioso sfondo della cosa in sè, ma è la traduzione esatta in simboli subbiettivi della realtà e di tutta la realtà: i rapporti che la rappresentazione ci rivela sono i rapporti medesimi della realtà. Questo punto costituisce una differenza profonda fra la dottrina di Lotze e quella di Kant. Laddove Kant, p. es., riduce lo spazio ad una forma subbiettiva *a priori* « che l'anima spiega come una rete pronta a prendervi ciò che vi cadrà », esso costituisce invece per Lotze la traduzione soggettiva d'una disposizione

della realtà medesima (1). Vi è nel regno delle cose reali qualche cosa che viene da noi tradotto nel linguaggio dell'intuizione spaziale; questa, non altrimenti che le nostre sensazioni, non può essere una traduzione, cui non corrisponda nulla nel testo. Se le cose non sono quindi esse medesime in rapporti spaziali, esse si trovano in una rete di rapporti spirituali, a ciascuno dei quali corrisponde, allorchè la rappresentazione traduce la realtà in sè nella realtà subbiettiva, un rapporto definito dello spazio. Ma che cosa è in ultimo ciò che entra in questi rapporti? La realtà fenomenica ci si presenta come costituita di una moltitudine di corpi diversi, ciascuno dei quali è risolubile in una moltitudine di elementi diversi; in ultima analisi essa è riducibile ad un numero indefinito di elementi ultimi, impercettibili, che il Lotze denomina « elementi discreti ». Essi non debbono venir pensati come atomi estesi, ma piuttosto come *centri d'azione* (Ausgangspunkte der Wirkungen): l'estensione è già essa medesima un rapporto derivato, o meglio la rappresentazione soggettiva per cui noi traduciamo nel nostro linguaggio rappresentativo determinati rapporti degli elementi discreti. L'essenza di questi centri si esaurisce, secondo i dati della rappresentazione, nei loro rapporti. Ciò che li costituisce e ne fa delle sostanze è la loro capacità di esercitare un'azione e di subire le influenze esterne: le cose non esistono prima per poi entrare in rapporto le une con le altre, ma la loro realtà presuppone queste reazioni multiple; anzi la realtà complessiva non è altro che questa rete di azioni e reazioni reciproche. Un essere, di cui fossero soppressi tutti i rapporti attivi e passivi, cesserebbe di esistere; l'essere puro da tutti i rapporti, il non essere con alcuna cosa in rapporto di tempo o di luogo, il non essere nè sentito, nè percepito, il non esercitare alcuna azione equivale a non essere affatto. L'essere è perciò una cosa sola con lo stare in reciproca relazione con gli altri esseri. La rappresentazione è uno di questi rapporti tra un determinato oggetto e l'essere nostro, che permette a noi di farci un'idea della realtà, ma non indispensabile per l'esistenza di questa: essa fa semplicemente parte del complesso di rapporti che costituiscono la realtà. Seguendo perciò il linguaggio della rappresentazione noi possiamo rappresentarci gli

(1) Lotze, *Metaph.*, § 99 ss.

altri esseri come centri di azioni e reazioni reciproche, la cui essenza consiste appunto nell'agire e reagire continuamente; la loro azione è la misura della loro realtà. Che cosa siano poi in sè questi centri d'azione, non possiamo sapere direttamente: noi non perverremo mai ad una conoscenza intuitiva degli altri esseri, perchè ogni conoscenza implica un rapporto e perciò il concorso del fattore subbiettivo. Vi è tuttavia un punto della realtà in cui noi arriviamo ad un contatto diretto con essa, e questo è il nostro io. Esso ci si presenta come un centro d'azione che collega i suoi varii stati, i suoi varii rapporti in un'unità sempre identica a sè stessa: in esso noi possiamo vedere un esempio di ciò che deve essere l'esistenza degli altri esseri che conservano attraverso le molteplici modificazioni la loro unità ed identità. Ciò non implica naturalmente che vi sia un'uguaglianza perfetta fra la nostra esistenza spirituale e quella degli altri esseri: questa è però sempre un'esistenza psichica. La realtà fenomenica, sensibile, estesa è così l'indice, la traduzione nel linguaggio della rappresentazione della realtà vera, della realtà psichica.

Secondo il Bergmann (1) la conoscenza esteriore non è che conoscenza di apparenze: ma queste apparenze ci rinviano ad una cosa in sè, che ne è il fondamento. Questa cosa in sè non deve però essere pensata come un'incognita sostanza esteriore che ci nasconda la sua vera natura velandosi nelle apparenze, come una realtà che noi vediamo nelle parvenze fenomeniche allo stesso modo che, p. es., vediamo le persone coperte dagli abiti: essa non ha alcuna somiglianza, alcuna connessione con le apparenze se non in questo: che la sua costituzione determina e nei particolari e nel complesso la coesistenza e la successione nel mondo fenomenico, come il discorso scritto il parlato. In un punto solo la conoscenza ci mette in presenza della cosa in sè, nella conoscenza dell'io: e da questo punto noi possiamo poi indurre la natura dell'essere in generale, dell'essere che sta a fondamento di tutte le apparenze. L'io nella sua purezza ci è dato, secondo il Bergmann, dal fatto della coscienza, distinto dalle sue determinazioni empiriche e contingenti: l'io è unicamente il fatto dell'auto-coscienza, il punto in cui il soggetto

(1) Bergmann, *Vorles.*, 149 ss., 267 ss.

coincide con l'oggetto. È un fatto, p. es., che noi percepiamo un dolor di capo, una sensazione di contatto, come è un fatto che noi percepiamo le cose esterne: ma l'esistenza del dolor di capo o della sensazione in sè è così poco reale come l'esistenza del mondo esterno. Il Bergmann riduce quindi la realtà interiore all'auto-coscienza: tutte le percezioni esterne, tutti gli stati interni non sono che variazioni di questa auto-coscienza, modi della coscienza percipiente sè stessa, e non hanno altra realtà all'infuori di essa. Il dolor di denti, p. es., non esiste realmente come affezione o dolore localizzato ed indipendente dalla mia conoscenza di esso, ma è soltanto la mia conoscenza affetta in un certo modo, è una variazione della mia attività percipiente. Questa conoscenza dell'io decifra a noi il mondo: l'essere delle altre cose è della stessa natura dell'essere dell'io. « L'essere del proprio io consiste in ciò che esso percepisce sè stesso; ossia, poichè ogni coscienza è in rapporto a sè stessa un percepire, nella coscienza, o, ciò che importa lo stesso, nell'essere-io (Ich-sein) in generale. L'io è in quanto si percepisce: esso continua in ogni momento l'esistenza sua per l'auto-percezione e non ha in nessun momento un modo di essere che non sia una tale continuazione del proprio essere: il suo percepire sè stesso è quindi il suo essere. L'auto-percezione o l'auto-coscienza non è un modo dell'essere, una forma speciale che l'essere assume negli io, ma è, in quanto genericamente pensato, una cosa sola con l'essere genericamente pensato. L'io individuale ha la sua maniera speciale e propria di essere, ma la particolarità di questo essere coincide con la particolarità per cui questo io si distingue dagli altri esseri, ciascun dei quali è pure un io, con la particolarità della propria coscienza di fronte agli altri individui-coscienze » (1). Noi abbiamo trovato così la natura comune degli esseri: essa consiste nella coscienza. Ogni essere reale, ogni cosa in sè è un essere auto-conoscente, un sè-percipiente, un io. Gli esseri sè-percipienti sono le cose in sè, la cui apparenza è il mondo fenomenico. Noi non dobbiamo però identificare senz'altro ogni corpo, che la percezione ci dà come esistenza individuale, ogni monte, ogni valle, ogni sasso, ogni animale, ogni pianta con un io. Ogni molteplicità materiale è, secondo il Bergmann,

(1) Bergmann, *Vorles.*, 333 ss.

l'apparenza d'una molteplicità in sè: l'estensione spaziale è già il risultato della sintesi di elementi più semplici e non spaziali. Inoltre l'identità fondamentale delle cose in sè, degli io coscienti non esclude una varietà indefinita di gradazioni nella relativa perfezione.

Secondo il Paulsen (1) noi conosciamo nel nostro interno la realtà in sè: nella vita interiore la distinzione fra cosa in sè e fenomeno perde ogni senso. Questa conoscenza che io ho di me stesso è certamente limitata, anche per quanto riguarda il presente: ma nei suoi limiti tale conoscenza è assoluta. È vero che la vita interiore si svolge nella forma del tempo e che questa forma è inseparabile dalla nostra conoscenza; ma essa non la falsa per nulla. Anche la conoscenza della realtà interiore *sub specie aeternitatis* non avrebbe un contenuto diverso: solo questo contenuto verrebbe appreso nella sua totalità in un punto solo. Un bambino che comincia a leggere apprende una alla volta le lettere che compongono una parola e così compone successivamente le parole di una frase: un adulto afferra in un atto ed in un istante solo il senso di tutta la frase. Così Dio vede nell'eternità immobile la nostra vita interiore, che per noi si svolge nel tempo, come un tutto unico, come un sistema ideale che è fuori del tempo. La conoscenza del mondo esterno non è invece che conoscenza di fenomeni: i corpi (il Paulsen fa propria la definizione del Mill) non sono che possibilità permanenti di sensazioni: l'esistenza del mondo corporeo è sempre relativa ad una coscienza. Ma corrisponde a quest'esistenza relativa un'esistenza assoluta? Sono i fenomeni che noi diciamo corpi le apparenze subbiettive d'una realtà in sè esistente indipendentemente dalla coscienza? Il Paulsen trova un fondamento a rispondere affermativamente nel fatto del doppio modo onde noi siamo dati a noi stessi: come realtà spirituale e come realtà corporea. L'identità di queste due serie si rivela nella loro perfetta corrispondenza: il corpo è lo specchio della vita spirituale, la visibilità dell'anima. Ora nella realtà spirituale noi conosciamo, come si è veduto, la realtà assoluta. La conoscenza del nostro io diventa così lo strumento con cui noi interpretiamo le altre esistenze corporee come segni, simboli di corrispondenti esistenze spirituali. Tale interpretazione è tanto più malsicura ed indeterminata quanto più ci

(1) Paulsen, *Einl.*, 377 ss.

allontaniamo dal regno umano, del quale soltanto abbiamo precisa conoscenza: nell'ordine estremo, nel regno inorganico il simbolo è addirittura indecifrabile, la vita interiore inimmaginabile. Ma anche gli elementi inorganici sono per noi il simbolo d'una vita interiore spirituale; asserire il contrario sarebbe asserire che essi abbiano solo un'esistenza relativa e non siano in sè nulla di obbiettivo. La realtà in sè è quindi realtà spirituale: il mondo sensibile è l'apparenza, la traduzione in simboli subbiettivi della realtà spirituale.

Tutte le precedenti dottrine concordano in questo punto: che la conoscenza è una traduzione, un travestimento della realtà in sè nel linguaggio della coscienza. Noi abbiamo già veduto quale sia l'origine di questo assioma fondamentale del realismo. La nostra conoscenza così come è immediatamente presente in ogni istante al nostro io non è adeguata alla realtà: o meglio, al di là del campo immediato della conoscenza in ogni dato istante, si estende il campo indefinito delle conoscenze possibili, il sistema puramente ideale del conoscere assoluto a cui la nostra coscienza tende senza mai pervenirvi. Il realismo ingenuo contrappone al contenuto immediato della coscienza attuale il campo più vasto della coscienza generica, alla rappresentazione attuale il complesso incerto delle rappresentazioni attuali e possibili e pone il primo come conoscenza, il secondo come realtà. La realtà attualizzata in ogni istante ed accentrata intorno all'unità puntuale dell'io empirico appare come una traduzione subbiettiva, un'impressione della realtà più comprensiva nell'io individuale: onde sembra sciolto anche il problema come mai una realtà spaziale e materiale assolutamente posta possa entrare a far parte d'un complesso di natura indubitabilmente psichica. Ma noi abbiamo veduto altresì come, pur riconosciuta la profonda ragione dell'istintiva tendenza a ricercare la realtà fondamentale e suprema in una realtà più alta e più comprensiva che non sia l'esperienza immediata, non ci sia possibile seguire il realismo nella sua rigida divisione e nella sua posizione della realtà assoluta. La pretesa realtà assoluta del realismo non è assoluta; e la realtà fenomenica ed il suo rapporto col reale assoluto diventano, nell'ipotesi realistica, un inesplicabile mistero. Non è quindi meraviglia se anche il realismo idealistico soggiace alle difficoltà che sono inseparabili dal realismo in ogni sua forma. Che cosa è la

serie fenomenica? Dato pure che, come Schopenhauer vuole, il mondo spaziale risulti dalla proiezione dei dati interni per opera dell'intelligenza, che cosa è questo mondo che la volontà «sogna» in ogni essere individuale? Pur essendo un sogno, anche questo mondo subbiettivo è qualche cosa di altro dalla semplice realtà in sè: anche come sogno, come illusione esso o non è assolutamente od è in qualche modo anche in sè. E tolto, come puramente fenomenico il mondo della rappresentazione, che cosa resta per il mondo in sè? La volontà, il centro di coordinazione, l'autocoscienza sono pure astrazioni che scompaiono non appena è tolto il contenuto rappresentativo. E come, col Paulsen, rappresentarci l'essere in sè delle cose come vita spirituale, se da questa eliminiamo come apparenza ciò che appartiene alla rappresentazione? Ciò equivarrebbe a porre gli esseri come altrettanti soggetti puri: ma non vi è unità subbiettiva senza molteplicità obbiettiva. Quale sarà questo contenuto obbiettivo? Noi dobbiamo perciò sbarazzarci di questa incomoda ipotesi e riconoscere l'esperienza per ciò che essa veramente è: *per la realtà medesima*. Il passaggio a questa concezione della conoscenza avrebbe dovuto essere tanto più facile per l'idealismo metafisico, in quanto per esso non sussiste la questione della possibilità della partecipazione diretta della nostra coscienza ad una realtà eterogenea. La sua riluttanza, dopo d'aver riconosciuto il carattere ideale della realtà sensibile e spaziale, ad ammettere la partecipazione della coscienza a questa realtà, la compenetrazione dell'io col mondo, è un'incoerenza, una timidezza ingiustificata. Certo la realtà costituita dall'esperienza di ogni istante non è la realtà suprema ed assoluta. Essa è limitata e perciò imperfetta ed illusoria: essa ci rinvia in ogni istante ad una realtà superiore che è rispetto ad essa *la realtà*; di qui la distinzione fra mondo percepito e mondo reale. Ma la distinzione non è veramente fra rappresentazione ed oggetto, fra immagine e realtà: essa è distinzione tra due forme della realtà, tra realtà inferiore e realtà superiore, anzi meglio tra un'attualizzazione imperfetta e relativa ed un'attualizzazione più comprensiva, più perfetta, più vera della medesima, dell'unica Realtà.

6. — Secondo il realismo, la percezione sensibile è di natura rappresentativa: ossia è l'immagine d'una realtà transco-

sciente ed eterogenea, sia essa la realtà sensibile del realismo ingenuo od il mondo degli atomi, o la cosa in sè. Secondo l'*idealismo* (1) invece essa è di natura presentativa, ossia è la realtà medesima e non ci rinvia ad alcun oggetto distinto da essa. Il problema della conoscenza sensibile si trasforma quindi profondamente. Per il realismo l'io ed il non io sono due entità straniere e trascendenti: il problema sta nel vedere come sia possibile stabilire fra essi il rapporto onde risulta la conoscenza. Per l'idealismo invece tutta la realtà è compresa nell'atto stesso della conoscenza, nel fenomeno; onde il problema si pone in questi nuovi termini: come è possibile, dato il puro fenomeno, la distinzione dell'io e del non io? Il primo punto di vista che stiamo per considerare, l'*idealismo fenomenistico*, elimina l'io considerandolo come una derivazione del non io: nella sua forma estrema esso costituisce, per la sua posizione assoluta del non io, una specie di ritorno al realismo ingenuo della prima forma da cui si distingue soltanto per la diversa concezione del soggetto.

Il fenomenismo è rappresentato nell'antichità dai Cirenaici (2). Il solo mondo che noi conosciamo è costituito, secondo essi, dalle impressioni soggettive: μόνα τά πάθη καταληπτά. La teoria esposta nel cap. XII del *Teeteto* è lungi tuttavia dall'essere esplicita in questo senso: le sensazioni che secondo i Cirenaici costituiscono i corpi sarebbero il prodotto di movimenti la cui natura non è chiaramente determinata; onde noi ci troveremmo nel circolo vizioso di esplicare i movimenti con le sensazioni e poi le sensazioni con i movimenti: inconseguenza che non è rara del resto anche nel moderno naturalismo. Nella filosofia moderna esso s'incontra per la prima volta in Davide Hume. Locke aveva per il primo insegnato che noi apprendiamo soltanto i fenomeni, non la realtà sostanziale, che le pretese sostanze non sono che aggregazioni costanti di determinate sensazioni; ma non era giunto fino alla negazione della sostanza. Berkeley negò la sostanza re-

(1) Idealismo gnoseologico, ben s'intende. Per i vocaboli si cfr. Bergmann, *Vorles.*, 72 ss.

(2) Cfr. Gomperz, *Gr. D.*, II, 186 ss. Il relativismo che Platone combatte nel *Teeteto*, 132, *d* ss. si riferisce senza dubbio ad Aristippo. Si cfr. anche Dümmler, *Akad.*, 175 ss. e Baümker, *Probl. d. Mat.*, 102-108.

lativamente ai corpi, ma continuò a riconoscere la realità degli spiriti percipienti, come distinti dalle loro idee. Hume riducendo lo spirito ad una pura corrente di sensazioni ed immagini, per il primo bandì totalmente l'idea di sostanza ponendo come unica ed ultima realtà i fenomeni. Nella filosofia contemporanea il fenomenismo ha i suoi più autorevoli rappresentanti in J. Stuart Mill e nei cosidetti filosofi dell'esperienza pura (Mach, Avenarius).

Secondo il fenomenismo, tutta la realtà di cui abbiamo notizia nell'esperienza si riduce ai fenomeni, alle sensazioni (1). Ogni oggetto esteriore non è che la somma di più sensazioni invariabilmente connesse nell'esperienza: questa somma fissata nell'unità fittizia del vocabolo è trasformata dallo spirito in un'unità esteriore e reale. Grazie a questa illusione, l'oggetto, che non è se non il gruppo totale delle sensazioni che lo costituiscono e può, come tale, soltanto opporsi a ciascuna di esse come ad un proprio attributo nel senso in cui un tutto può successivamente opporsi a ciascuna delle parti che ad esso ineriscono, viene astratto da ciascuno dei suoi costituenti complessivamente presi e perciò posto come un'entità misteriosa e sostanziale cui ineriscono, come altrettante qualità, le sensazioni costituenti, anteriore ad esse, unica, invariabile. Ma quest'illusione è facile a scoprirsi. Se noi supponiamo che un arancio sia privato del suo colore naturale senza assumerne un altro, che cessi d'essere sferico senza pigliare altra forma e così perda tutte le sue qualità fisiche, chimiche e meccaniche senza acquistarne altre, in altre parole che esso diventi invisibile, impalpabile, impercettibile ai sensi nostri ed a quelli di tutti gli esseri senzienti reali o possibili, che cosa rimarrà ancora che ce ne riveli la presenza? E d'altra parte se noi supponiamo che, annichilato il substrato delle sensazioni, queste continuino ad esistere, a qual segno potremo noi conoscere che la sostanza di questo arancio è stata annichilata? Un corpo non è quindi null'altro che il complesso delle sensazioni onde è costituito. Certo queste sensazioni sono collegate fra loro secondo un ordine regolare che fa parte dell'ordine uni-

(1) STUART MILL, *Log.* (tr. fr.), I, 68 ss. BOIRAC, *L'idée du phén.*, 250 ss., 72 ss. LECLÈRE, *Essai sur le droit d'affirmer* (1901), 68 ss. SPIR, *Pens. et réal.*, 102 ss. BRADLEY, *App. a. Real.*, 121 ss.

versale: ma quest'ordine non ci autorizza a porre un substrato delle sensazioni. E lo stesso criterio deve essere applicato all'unità complessiva della coscienza, all'unità dell'io. L'io non è che una successione di stati interni da cui viene ricavata, per un'astrazione consimile, l'unità dell'io-sostanza. Anche in questo caso noi ci troviamo di fronte ad un'illusione istintiva. L'io non è nulla all'infuori della serie dei suoi stati; allorchè io dico: « io voglio, io ricordo, io sento », con ciò non esprimo realmente altro se non che quel dato sentire, ricordare, volere sono elementi isolati di quella corrente complessiva di stati che comprendo col vocabolo unico « io ».

Ma questi stati, questi fenomeni sussistono indipendentemente dalla loro presenza attuale nell'io? Questo punto è d'una gravità estrema poichè ne dipende la decisione circa la realtà del mondo esterno non attualmente percepito. Lo Stuart Mill (1) risolve questo problema ammettendo accanto alle sensazioni attuali una varietà indefinita di *possibilità permanenti di sensazioni:* le quali non sono delle sensazioni isolate, ma dei gruppi di sensazioni fra loro variamente associate che noi sappiamo potersi attuare nella coscienza quando si presentino certe condizioni. Queste possibilità sono indipendenti dalla nostra volontà, dalla nostra presenza, dalla nostra coscienza: esse appartengono agli altri esseri dotati di sensibilità così come a noi. È questo carattere sopratutto che ci fa concepire il gruppo delle possibilità come la realtà fondamentale della natura. Il loro insieme viene pensato come il substrato permanente dal quale una o più sensazioni si staccano a un dato momento per divenire attuali: e il rapporto fra questo substrato e le sensazioni attuali viene concepito come un rapporto di causa ed effetto. Così sorge il concetto della realtà esteriore. — Ora si può dire che questo concetto, con cui il Mill crede di conciliare la presenza necessaria dell'elemento soggettivo nel fenomeno con la sua realtà obbiettiva, soddisfaccia a questa esigenza? Io non lo credo. Anzitutto il concetto è per sè estremamente ambiguo. Se per possibilità di sensazioni si deve intendere niente altro che i fenomeni stessi in quanto sussistenti indipendentemente dal fattore sog-

---

(1) Stuart Mill, *La philos. d. Hamilton* (tr. fr.), 212 ss.

gettivo, è inutile porre alcuna differenza tra sensazioni possibili e sensazioni attuali: le une e le altre sono semplicemente fenomeni obbiettivi e noi ci riduciamo allora al fenomenismo realistico dei filosofi dell'esperienza pura. Se invece queste possibilità sono nel rigoroso senso della parola sensazioni possibili, s'introduce un concetto contradditorio, inconcepibile: come pensare infatti delle sensazioni possibili, ossia delle sensazioni non sentite, delle parvenze che non appaiono a nessuno? Inoltre dato anche che il concetto, in questo preciso suo senso, fosse legittimo, esso non soddisfa a nessuna delle esigenze relative all'esplicazione della realtà. Se tutto ciò che non è attualmente dato nella sensazione si riduce a sensazioni possibili, che cosa divengono le realtà impercettibili che la scienza pone a fondamento della realtà percettibile? Pure sensazioni non attualmente possibili (noi non possiamo avere una percezione immediata degli atomi o dell'etere), ma che sarebbero possibili dato che si realizzassero certe condizioni nella nostra facoltà di sentire. Ora, senza arrestarci su questo punto (poichè un fenomenismo conseguente non ammetterà mai alla rappresentazione degli atomi o dei movimenti dell'etere altro valore che di figurazioni simboliche), non è strano il pensare che, se noi vogliamo accordare a ciò che la scienza considera come il fondamento reale di tutte le cose un valore obbiettivo, noi non possiamo pensare questa realtà altrimenti che come una possibilità non attuale, ma futura ed ipotetica di sensazioni? In ogni caso poi la teoria del Mill non può sottrarsi alla difficoltà che sorge a proposito dei fatti anteriori alla presenza di ogni essere senziente. Come si può pensare che l'evoluzione astronomica della terra non sia se non una successione di sensazioni che sarebbero state possibili se vi fosse stato allora qualche essere senziente, ma che, appunto perchè un tale essere non esisteva, nè poteva esistere, non erano possibili? E come concepire delle possibilità di sensazioni non possibili, che tuttavia esistevano e si trasformavano occupando smisurati periodi di tempo? La stessa difficoltà sussiste anche nel caso dei mutamenti che avvengono nel mondo esteriore in assenza nostra od anche di ogni essere senziente. Un albero che io non ho più veduto dall'inverno e che rivedo nell'autunno si è in questo tempo coperto di gemme, poi di fiori, di foglie, di frutti: il suo stato attuale è il risultato d'una serie di trasformazioni senza di

cui esso non sarebbe stato possibile. Ora io non vedo come si possa pensare una trasformazione successiva di possibilità di sensazioni: e tanto meno come queste semplici possibilità possano essere le cause, gli antecedenti necessarii dei presenti fenomeni reali. È evidente che l'unico mezzo di uscire da questa difficoltà sta nell'attribuire anche alle semplici possibilità di sensazioni una certa realtà attuale. La stessa soluzione s'impone del resto anche considerando il semplice fatto dell'esistenza della realtà sensibile. Dire, p. es., che il foglio di carta che io ho lasciato nell'altra stanza è una sensazione possibile è dire che io posso avere, andando in quella stanza, quella certa sensazione. Ma l'ordine delle sensazioni, l'attuarsi d'una possibilità piuttosto che d'un'altra non è cosa che sia posta nel mio arbitrio. L'esistenza obbiettiva di quest'ordine (qualunque ne sia la causa) conferisce quindi alle possibilità di sensazioni, nella cui successione si risolve, una certa realtà obbiettiva, un valore superiore a quello di semplici possibilità subbiettive. Il Mill stesso ci ha indicato in quale direzione noi dobbiamo cercare quest'esistenza attuale delle possibilità di sensazioni. È noto che egli riconosce l'esistenza di altri centri di coscienza: perchè una serie di analogie irresistibili ci costringe a considerare certi gruppi come altrettante sedi di una coscienza personale analoga alla nostra. Ma se questi corpi che io considero come possibilità permanenti sono rispetto al rispettivo centro di coscienza altrettanti fenomeni attuali, è logico estendere questa interpretazione a tutti i gruppi di possibilità permanenti; e considerare perciò il mondo esteriore come un complesso non di possibilità di sensazioni (che sono veramente in sè alcunchè di inconcepibile), ma di fenomeni attuali (e solo rispetto a me in parte possibili) aggruppati in un indefinito numero di centri di coscienza di vario grado.

Più arditamente la filosofia dell'esperienza pura ammette puramente e semplicemente l'esistenza obbiettiva dei fenomeni indipendentemente da ogni fattore soggettivo (1). Colori, suoni, temperature, pressioni, spazii, tempi, ecc. sono in molteplice maniera fra loro intrecciati e ad essi si collegano disposizioni, affetti, volontà. In questo intreccio si distinguono come relativamente costanti determinati complessi spaziali e temporali di colori,

---

(1) Mach, *Die Anal. d. Empfind*[3] (1902).

suoni, pressioni, ecc.: noi li designiamo col nome di corpi. Come relativamente costante si rivela inoltre quel certo complesso di memorie, disposizioni, affetti che è collegato con un determinato corpo (il mio corpo) e che io chiamo « io ». Le cose, i corpi non sono nulla di più che il complesso dei colori, suoni, ecc., ossia degli elementi; la sostanza come soggetto delle qualità non esiste: la distinzione volgare della cosa come substrato sostanziale e delle sue qualità è un'illusione che sorge dal considerare successivamente gli elementi che costituiscono un aggregato (un corpo) nella loro unità complessiva e quindi nella loro particolarità e variabilità. È un'illusione il credere che vi siano degli oggetti i quali agiscono su di noi provocando delle sensazioni: gli oggetti sono le sensazioni stesse; ciò che noi prendiamo per oggetto è un complesso più stabile di altre sensazioni cui si aggiunge di tempo in tempo un altro dato della stessa natura (p. es., quando a quel complesso di sensazioni che diciamo ago si unisce sotto determinate condizioni il dolore della puntura). Anche l'unità sostanziale dell'io è illusoria: « io ho la sensazione del rosso » significa solo che l'elemento « rosso » entra a far parte di un dato complesso di altri elementi. Col perire dell'individuo si dissolve semplicemente un certo aggregato di elementi: ma il contenuto di questi si perpetua in altri aggregati, in altri individui: così i contenuti coscienti d'un valore generale (arte, scienza, morale) fruiscono, sebbene sempre legati ad individui, d'una esistenza superindividuale e continua.

Anche questa forma del fenomenismo erra nel credersi autorizzata dalla negazione del substrato sostanziale che secondo il pensiero volgare costituisce l'essenza profonda sia della coscienza individuale complessiva (anima), sia degli aggregati particolari che entrano a farne parte (esseri, corpi) a misconoscere il principio d'unità che in essi si realizza, a negare tutto ciò che trascende la molteplicità degli elementi singolarmente considerati. Il fenomenismo, che non è da questo punto di vista se non l'applicazione rigorosa del principio empirico alla conoscenza sensibile, soggiace per conseguenza a tutti gli assurdi dell'empirismo. Esso conserva senza dubbio un certo valore contro la concezione volgare che pone l'ipotetica sostanza come un al di là dei fenomeni, come una specie di noumeno. Ma negando che i fenomeni ineriscano come qualità ad un ipotetico substrato

sostanziale non si nega punto ogni forma di continuità, non si riduce punto l'io ad una semplice somma di fenomeni successivi. Tolti questi eventi successivi, non rimane, è vero, alcuna entità particolare che noi possiamo chiamare l'io: e tuttavia non si potrà negare che un semplice accozzo di eventi non costituisce ancora un io. Vi è un'unità ideale interiore che pervade e collega tutti gli elementi dell'io: quest'unità non è un elemento accanto agli altri elementi ed è tolta quando essi siano tolti: e tuttavia essa non è inclusa nella semplice somma degli elementi come tali. Vi è un ordine interiore che si svolge, vario nelle sue parti e pur profondamente uno in sè stesso, che noi possiamo considerare a piacer nostro sotto l'aspetto della sua unità e sotto quello della sua varietà: secondo che l'attenzione nostra è rivolta all'uno od all'altro dei due aspetti esso ci appare come una serie di eventi, una corrente di fenomeni o come una coscienza di questi eventi, un principio che collega la successione dei fenomeni nell'unità della coscienza. La differenza è soltanto nel punto di vista. Ma come l'unità del soggetto non annulla la diversità dei suoi stati successivi, così questa non ne sopprime l'unità fondamentale: poichè se l'unità fosse un'illusione e non esistesse in realtà che una pluralità varia di elementi autonomi, distinti nella loro essenza, sarebbe veramente inconcepibile come da essi possa sorgere l'unità dell'io. Fare scaturire l'unità dell'io da una semplice aggregazione di elementi estranei l'uno all'altro e completamente impersonali, puri da ogni partecipazione d'un soggetto, è veramente un fare appello al miracolo. L'esistenza cosciente è nei suoi elementi una successione di fenomeni nella coscienza: ma nè una pura successione di fenomeni può generare una coscienza di sè stessa, la quale coscienza, essendo coscienza della successione, dovrebbe essere presente in tutti i momenti della medesima; nè una coscienza d'una successione, in quanto la successione deve essere in essa presente nella sua totalità, può essere una pura successione. L'unità che accentra un complesso di atti coscienti non può essere soppressa solo perchè essa non è coordinabile come contenuto particolare e determinato con gli elementi del complesso: con essa il fenomenismo sopprime un elemento essenziale della coscienza (1). Questa unità è ricono-

---

(1) Green, *Proleg.*, 15 ss., 66 ss.

sciuta del resto quando noi diciamo gli eventi fenomeni interiori, fenomeni coscienti. Con questo noi intendiamo semplicemente esprimere che questi eventi sono sempre in rapporto con un centro soggettivo, fanno sempre parte d'un ordine che, considerato nella sua unità complessiva, è ciò che dicesi « io ». Il Clifford (1) concretizza questa unità della coscienza in altrettanti fatti di rapporto. Ogni stato di coscienza esiste per sè ed in sè: esso è concepito come mio soltanto quando il mio spirito stabilisce una serie di rapporti fra esso stato e la corrente della coscienza. Anche questo stabilimento del rapporto è un atto della coscienza, un fenomeno: e la personalità non è se non il fatto della posizione di questi rapporti, la proprietà della corrente della coscienza per cui una parte di essa consta di fatti di rapporto, di anelli d'unione tra gli elementi delle altre parti. Il complesso della coscienza consterebbe perciò: *a)* di fenomeni attuali; *b)* di ripetizioni sbiadite dei fenomeni attuali; *c)* di anelli di congiunzione tra i fenomeni. Questa teoria del Clifford mette a nudo la difficoltà fondamentale del fenomenismo senza risolverla: poichè senza l'unità fondamentale della coscienza il rapporto tra i fenomeni di rapporto e i termini ch'esso dovrebbe unire non è meno inconcepibile che il rapporto fra i fenomeni stessi. — Annullata l'unità della coscienza sono necessariamente annullate tutte le forme d'unità in essa comprese. E tuttavia anche queste unità subordinate sono un fatto: fatto che il fenomenismo lascia inesplicato, perchè non è un'esplicazione sufficiente l'attribuirle ad un'illusione. Come sono possibili, dati i principii del fenomenismo, le idee, le leggi, le teorie scientifiche? Come sono possibili una successione temporale, una coesistenza spaziale? Poichè le une e le altre stabiliscono un'unità che non può in nessun modo venir esplicata col principio dell'esistenza separata dei puri fenomeni. Anzi come sono possibili i fenomeni stessi? Un suono, un colore, un movimento sono altrettante sintesi: e chi dice sintesi dice unificazione, collegamento d'una molteplicità per opera d'un'attività soggettiva. Nei suoi tentativi di esplicazione della realtà il fenomenismo implica sempre tacitamente questo fattore soggettivo, questo principio attivo d'unità; esso implica quindi continuamente un principio logicamente in-

(1) Clifford, *Lect. a. Ess.*², 281.

conciliabile con il suo assunto fondamentale. Perciò a ragione il Bradley afferma che il fenomenismo è, quando sia eretto in concezione metafisica, il punto di vista implicante le maggiori contraddizioni.

7. — All'idealismo fenomenistico si oppone direttamente *l'idealismo trascendentale*, il quale subordina l'aspetto obbiettivo del fenomeno al subbiettivo e considera il mondo intiero dell'esperienza come una produzione del soggetto. Esso discende direttamente dal realismo kantiano. Come si è veduto, già i primi critici di Kant, G.-E. Schulze (Aenesidemus), S. Maimon e, sebbene da un punto di vista differente, F. H. Jacobi avevano mostrato l'impossibilità di mantenere la cosa in sè nel senso realistico; e su questa impossibilità insiste anche il Fichte nella prima introduzione alla sua *Teoria della scienza*. Ora posta l'impossibilità di mantenere la dualità dei fattori dell'esperienza (soggetto e cosa in sè), posta l'impossibilità di derivare il soggetto dalla cosa in sè, doveva sorgere naturalmente la domanda: come è possibile la derivazione dell'esperienza e nella sua forma e nella sua materia dal puro soggetto? Se il soggetto producesse l'esperienza nella piena luce della coscienza, questa domanda non avrebbe alcuna ragione: ogni conoscenza si ridurrebbe, senza residuo, ad un'attività del soggetto. Ma vi è nell'esperienza un *quid* che si presenta a noi come un dato, come un elemento straniero a noi e da noi indipendente: questo dato deve quindi essere, poichè un'esistenza esteriore alla coscienza è impensabile, un prodotto dell'attività inconscia del soggetto, una produzione dello spirito della quale noi abbiamo una cognizione imperfetta. Noi sappiamo quindi che il mondo dell'esperienza è un prodotto dello spirito; soltanto noi non perverremo mai, secondo il Maimon, ad una conoscenza perfetta di quest'attività spirituale creatrice: e, per quanto noi ci possiamo ad essa avvicinare, resterà sempre, come nelle radici irrazionali, un residuo, il quale ci apparirà come l'in sè straniero a noi e contingente. Secondo Fichte invece l'esperienza è riducibile senza residuo all'attività soggettiva: il problema che egli si propone nella sua *Teoria della scienza* è appunto l'eliminazione di questo residuo ritenuto dal Maimon come irreducibile a zero, la derivazione totale e perfetta dell'esperienza dal soggetto puro.

Il punto di partenza della filosofia di Fichte è quindi un problema puramente gnoseologico, l'esplicazione dell'esperienza. Anch'egli si fonda sulla contrapposizione del punto di vista subbiettivo e dell'obbiettivo (1). Il pensiero non ha, secondo Fichte, altra alternativa che fra il dogmatismo e l'idealismo. Il primo pone come principio del mondo dato nell'esperienza la cosa in sè, l'oggetto. Ma una cosa in sè, indipendente da ogni essere senziente non può assolutamente essere pensata: l'essere è sempre un essere per l'intelligenza, non un essere in sè; la serie ideale non è il segno subbiettivo d'una realtà in sè, ma è la realtà medesima. Inoltre il dogmatismo è incapace di esplicare come dalla concatenazione necessaria e cieca delle cose procedano la libertà e l'intelligenza; esso conduce inevitabilmente al materialismo ed al fatalismo (2). L'unica soluzione che rimane alla filosofia è di porre come unico principio il soggetto, l'intelligenza, riducendo l'oggetto ad un atto del soggetto. La filosofia deve mostrare come dal soggetto nella sua purezza procede il mondo dell'esperienza: come cioè l'intelligenza, agendo secondo leggi proprie e necessarie, produca quel complesso di rappresentazioni che diciamo esperienza. Lo scopo che Fichte si propone è quindi di convertire la regressione analitica, per mezzo di cui Kant aveva sceverato l'elemento formale, in una deduzione sintetica abbracciante così la materia come la forma dell'esperienza.

Il mondo percepito, la realtà psichica che ci è data nella rappresentazione non può essere l'atto assolutamente primo dello spirito: in quanto è nella sua materia un dato, un oggetto, esso è il prodotto d'un'attività dell'intelligenza che antecede e fonda la coscienza empirica con la sua distinzione di oggetto e di soggetto. Il nostro punto di partenza deve quindi essere non l'Io empirico, ma l'Io anteriore alla distinzione di oggetto e soggetto, l'Io assoluto, l'Io nella sua purezza. Da questo principio primo procede per un atto libero, inesplicabile alla coscienza stessa, la soggettività empirica, la Riflessione. Questa è un'attività puramente formale: ossia è in sè vuota ed è qualche cosa solo in quanto riflette in sè medesima l'Io assoluto. Ma per questo fatto medesimo essa pone l'Io assoluto come esteriore a sè medesima,

(1) K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, VI³, 300 ss., 536 ss.
(2) Fichte, *Wissenschaftslehre, Einl., S. W.*, I, 1, 435 ss.

si oppone all'Assoluto, si limita, cade nella molteplicità e nella divisione; e contemporaneamente, riflettendo l'Io assoluto, lo oppone a sè stessa come suo non essere, come essere puro, come obbiettività determinabile, divisibile e molteplice. Da questa opposizione nasce la dualità dell'io e del non io; poichè in ogni istante la Riflessione attualizza, riferisce a sè stessa una data determinazione e perciò pone come non io tutto il resto delle determinazioni possibili; essendo questa relazione essenzialmente variabile, sorge così la determinazione reciproca e continua dell'io e del non io. « Così l'oggetto che l'io è forzato ad opporsi per prendere notizia della sua essenza, per realizzarla, non è punto una cosa fissata una volta per sempre, un assoluto; esso è essenzialmente relativo al soggetto, è un limite sempre mobile che si muove dal movimento stesso dell'attività essenziale al soggetto, di mano in mano che il soggetto si determina meglio attraverso la coscienza e persegue la sua realizzazione arricchendosi di nuovi attributi » (1). L'esplicazione di questo passaggio dell'Io assoluto nelle forme finite, sotto cui l'io empirico lo intuisce, è cercato da Fichte nell'*immaginazione produttrice*, attività intermedia fra l'attività infinita e libera dell'Io assoluto e l'attività finita, legata agli oggetti, dell'io empirico. Essa è l'inesauribile fonte delle produzioni, degli oggetti in cui essa cerca di esprimere l'infinità dello Spirito assoluto, e crea così le forme che la Riflessione apprenderà come limiti, come oggetti stranieri. L'attività della immaginazione creatrice è in sè stessa inconscia: essa è la condizione della coscienza empirica, non la coscienza. Ma è nel carattere dell'io di essere anche *per sè* ciò che esso è *in sè*, di riflettere, di elevare alla coscienza la sua attività. Dopo d'avere inconsciamente prodotto il mondo degli oggetti, l'io si eleva alla conoscenza che questo mondo è l'opera sua. Al momento della produzione inconscia succede il momento della riflessione cosciente: per mezzo della quale l'io empirico ritorna in certo modo verso l'Io assoluto, penetra la sua produzione inconscia, la rende a sè intelligibile, ne intuisce la natura relativa, riconosce in essa la semplice espressione e l'immagine dell'Io assoluto. Il primo grado della riflessione è la coscienza della limitazione, l'atto per cui lo spirito fa suo, riflette l'atto della produzione

(1) X. Leon, *La philos. de Fichte* (1902), 84.

inconscia: l'io non pone, ma riflette, trova, sente la propria limitazione. Questo trovare in sè (in sich finden) è ciò che dicesi *sensazione* (Empfindung). Ma le sensazioni sono stati puramente soggettivi: esse sono la coscienza immediata della limitazione e delle affezioni dell'io: io non ho in esse coscienza d'altro che di me stesso. Nell'esperienza noi abbiamo invece un'immediata coscienza delle cose esterne a noi: esse stanno dinanzi a noi come oggetti da noi indipendenti ed il nostro io ci appare come lo specchio che le riflette. Questo è il prodotto d'una seconda riflessione: la coscienza riflettendo sul primo suo atto ne fa l'oggetto d'una coscienza superiore; l'io riflettendo sulla propria limitazione distingue il limitato dal limitante, l'io dal non io. Fichte distingue in questa costruzione della realtà due momenti: dei quali il primo ha per risultato la posizione dello spazio, il secondo la posizione degli oggetti nello spazio (1). Noi sappiamo che il non io è realmente l'io, l'intelligenza medesima che appare a sè medesima come un essere altro, obbiettivo, indipendente: questa posizione generica dell'io come non io è la posizione dello spazio; il quale non è in sè altro che l'intelligenza stessa intuita per così dire dall'esterno, l'essere di noi posto come essere fuori di noi. Nel secondo momento noi trasportiamo in questo spazio le variazioni del nostro io a noi immediatamente note e trasformiamo le semplici sensazioni nelle rappresentazioni degli oggetti. Questa trasformazione avviene in virtù del principio di causa. La mia sensazione ora è, ora non è: essa deve perciò avere una causa. Io ho coscienza d'essa come d'un mio stato, ma non di me stesso come causa di questo stato: perciò l'attribuisco ad una *forza* esterna, la trasformo in un oggetto

---

(1) Questa distinzione è naturalmente una scomposizione logica, non l'espressione d'una successione nel tempo. FICHTE, *Bestimm. d. Menschen* (ed. Kehrbach), 63. La teoria della percezione sensibile è qui esposta secondo la *Bestimmung d. Menschen*, 49 ss.; essa ha più d'un punto di contatto con la teoria della proiezione per opera dell'intelligenza adottata più tardi da SCHOPENHAUER (*S. W.*, II, 32 ss.; III, 64 ss.). Si cfr. anche la *Wissenschaftslehre* del 1810 (*S. W.*, I, II, 693 ss.). Sarebbe inutile per il presente proposito arrestarci ad esporre le successive variazioni di FICHTE su questo punto della sua dottrina. Per la deduzione della rappresentazione nella *Wissenschaftslehre* del 1794 si cfr. l'eccellente esposizione del LEON, op. cit., 92 ss.

esterno. Così dal grado e dalla qualità delle mie sensazioni io costruisco nello spazio un mondo di oggetti cui riferisco, come effetti, le mie affezioni. Io non sono naturalmente conscio di questo mio atto: l'io, riflettendo sulla sensazione, non è conscio di questa sua riflessione: perciò il prodotto di questa sua attività gli appare non come un prodotto dell'io, ma come un essere esteriore ed indipendente. Io non avrei la percezione immediata della realtà se la costruzione della medesima in virtù del principio di causa non fosse un mio atto procedente dalla natura e dalle leggi dell'io: essa è un atto di cui io non sono conscio e che solo una riflessione superiore mi rivela poi essere mio. Così secondo Fichte anche nella rappresentazione del mondo esterno noi non usciamo dalla nostra coscienza; il mondo sensibile non è una realtà esteriore a noi che apparisca a noi per mezzo di rappresentanti: esso è una realtà ideale che sorge nel nostro io, di cui è un prodotto e nella materia e nella forma. « Tu sei intelligenza e diventi, come tale, oggetto. Il tuo conoscere si pone così come obbiettivo dinanzi a te stesso, dinanzi al tuo conoscere come soggettivo e si libra di fronte ad esso senza che tu possa aver coscienza di questo atto ». Nel mondo io non percepisco che me stesso: le cose sono il nostro medesimo essere che noi non riconosciamo come tale e perciò proiettiamo fuori di noi come un non io. « Tu stesso sei queste cose: tu stesso sei, per l'intimo fondamento del tuo essere, della tua natura finita, posto dinanzi a te stesso e come divelto da te stesso: tutto ciò che vedi fuori di te è sempre lo stesso essere tuo » (1).

Questa deduzione trascendentale non doveva essere, al suo inizio, che una esplicazione sintetica della coscienza individuale empirica: ma era naturale che uno spirito logico e profondo come quello di Fichte si chiedesse quale è il fondamento metafisico di questa evoluzione dell'io teoretico. A che cosa mira quella serie di attività necessarie dell'io il cui complesso si traduce nella rappresentazione del mondo? In che rapporto sta essa con l'attività pratica? Fichte scioglie il problema subordinando l'io teoretico all'io pratico, risolvendo (come poi fece più decisamente Schopenhauer) il mondo della conoscenza in un semplice momento del progresso della volontà verso il suo fine, in uno

(1) Fichte, *Bestimm. d. Menschen*, 65.

strumento del ritorno alla unità originaria dell'io. Il grado più alto della conoscenza non è ancora che un'unificazione imperfetta, un riconoscimento teorico dell'Io infinito nella sua libertà ed unità pura: da questo discende la necessità del riconoscimento pratico che si impone all'io come *dovere*. In questo valore pratico della conoscenza ha anche il suo fondamento, secondo Fichte, il nostro sentimento invincibile della realtà del mondo che la conoscenza ci rivela; la nostra certezza dell'esistenza delle cose esteriori è una certezza morale, una *fede*. Certo finchè si rimane dal punto di vista puramente teoretico il mondo si riduce ad una successione di rappresentazioni nella coscienza: « noi sogniamo il mondo ». Lo stesso nostro io non è separabile dalle immagini che si succedono nella coscienza: esso non è, senza di esse, che un vago concetto collettivo, un pensiero senza realtà. « Tutta la realtà si converte in uno strano sogno senza una vita che sia sognata e senza uno spirito che la sogni: in un sogno che si riassume in un sogno di sè stesso » (1). Ma il mondo della rappresentazione ha il suo *ubi consistam* nell'attività pratica dell'io, nella fede in un ideale da realizzare: la conoscenza è un momento di questa attività e da essa discende la sua realtà. La certezza morale del dovere che si impone alla mia volontà è per essa la garanzia della verità del mondo in cui io debbo agire per il compimento del mio dovere. Poichè la mia volontà morale, che non ha in sè stessa il suo compimento, deve necessariamente essere fondata su d'una volontà infinita, su d'un ordine morale universale, di cui la mia volontà non realizza che una minima parte. Ora se il mio corpo, se la realtà fisica, se le altre persone fossero rappresentazioni mie senza alcun fondamento reale, qual valore avrebbero i precetti relativi alla mia conservazione ed al rispetto dell'altrui personalità? La stessa volontà infinita che determina l'armonia delle volontà particolari deve quindi anche produrre, come condizione di essa, l'armonia della loro attività teoretica; essa crea il mondo soltanto nel nostro spirito, ma in modo che esso è per tutti lo stesso mondo (2). Così la teoria gnoseologica della *Teoria della scienza* si trasforma sempre più, col perfetto svolgimento del pensiero di Fichte, in

(1) Fichte, *ib.*, 77 ss.
(2) Fichte, *ib.*, 101 ss.; *Thats. d. Bewussts.* (1813), *N. W.*, I, 565.

un sistema metafisico. L'Io puro diventa l'Assoluto, Dio; il passaggio dall'Io puro all'io empirico il passaggio da Dio al mondo, dall'Unità alla molteplicità, dall'Essere alla coscienza spezzata in una molteplicità di esseri auto-intuenti, « in un mondo di io » (eine Welt von Ichen). Dio è eterno, immobile, unico; esso sfugge alla coscienza non essendo capace di determinazione alcuna: per la coscienza esso non è che l'ideale da realizzare, il fine incessantemente perseguito, ma inaccessibile, del suo progresso. Ora Dio non solo esiste in sè, ma, pur rimanendo in sè immutabile e puro, si rivela: questa sua manifestazione è la Coscienza, il Sapere, il Verbo. L'origine della Coscienza dall'Essere è inesplicabile alla coscienza stessa. La Coscienza riconosce sè come pura esistenza e pone di fronte a sè l'Essere assoluto di cui essa è semplicemente l'immagine, l'ombra. Ma in questa divisione ha origine appunto la sua imperfezione. Essa non è realmente distinta nell'intima sua natura dall'Essere: ponendo l'Essere come da sè distinto, essa lo apprende come attraverso un torbido velo (hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern): essa diventa incapace di concepire il divino vivente e lo trasforma, riflettendolo, in un essere morto ed immobile, lo scinde nella varietà indefinita delle forme sensibili; così col nascere della Coscienza nasce anche l'essere relativo, la realtà empirica. Nel tempo stesso, ponendo l'Essere come limitato e molteplice, essa pone la propria limitazione e molteplicità: la Coscienza diventa la molteplicità delle coscienze empiriche. Ma la Coscienza non è puramente una caduta, una dispersione dall'Uno: essa implica anche un movimento logico, un progresso del pensiero che mira a ricostituire l'unità, a comprendere ed a realizzare l'Assoluto attraverso le sue infinite determinazioni: così essa risale di grado in grado della vita spirituale ricercando la Realtà suprema in forme sempre più perfette e ritorna per l'amore a Dio.

Un esame preciso della concezione di Fichte relativamente al mondo esterno è assai difficile per la mobilità estrema del suo pensiero che passa sovente da un punto di vista ad un altro senza curarne l'accordo, aprendo così spesso al lettore profondissime vedute ed avvolgendosi nel tempo stesso in oscurità impenetrabili. Io rileverò quindi solamente i punti più costanti ed essenziali in rapporto al problema che ora ci occupa, rimandando a luogo più opportuno l'esame dei principii metafisici. In primo

luogo è necessario rilevare che, nonostante il suo radicale subbiettivismo idealistico, egli ritiene ancora, nella sua teoria della riflessione, la distinzione realistica tra essere e sapere. È vero che questo essere è un prodotto dell'intelligenza, un essere per lo spirito, non un essere in sè: ma questa distinzione tra essere in sè e prodotto inconscio dell' intelligenza è realmente sostenibile? Noi possiamo, senza incoerenza, parlare d'un inconscio relativo: ma l'atto della produzione inconscia non essendo conscio nè relativamente all' Io assoluto, nè relativamente all'io empirico che già lo presuppone è veramente un inconscio assoluto: ora qual differenza vi è tra l'inconscio assoluto e la cosa in sè? Un rigido idealismo non può tentare altra esplicazione della realtà che con una successione di *atti coscienti:* e ciascuno di questi esige rigorosamente d'essere riferito ad un soggetto che ne sia consapevole. Il passaggio da una forma all'altra dell'essere è allora il passaggio da un grado di coscienza ad un altro, il potenziamento della coscienza: nè è necessario ancora ricorrere alla riflessione, all'elevazione nella coscienza di atti assolutamente inconscii e perciò assolutamente inconcepibili. Noi vedremo come questa inconseguenza apra la via in Schelling ad una nuova forma di realismo.

Ma le difficoltà più gravi scaturiscono dal principio fondamentale del sistema, dalla pretesa di costruire l'esperienza partendo unicamente dal soggetto. Tale costruzione non è anzitutto possibile: e quando fosse possibile, toglierebbe ogni fondamento alla realtà empirica del mondo. Fichte protesta in più luoghi che egli non intende dedurre l'esperienza dall'io, ma soltanto costruirla partendo dall'io. Però anche questa costruzione ha le sue esigenze ed i suoi limiti come una deduzione logica. È possibile infatti considerare la realtà come un'esplicazione del contenuto logico d'un'idea assolutamente posta: le singole forme della realtà debbono essere contenute logicamente nell'idea prima e l'esplicazione loro assume le forme d'una deduzione logica. Questa non è la via seguìta da Fichte. È possibile ancora mostrare nella realtà l'esplicazione attiva d'un principio assoluto: la realtà deve discendere allora dalla natura di questo principio come una ripetizione dell'attività medesima in forme diverse, come una specie di ritmo che si ripete e ritorna in toni diversi e ad altezze diverse. Questo è ciò che Fichte intende per deduzione della realtà

dall'io. Ma perchè essa sia legittima, è necessario che essa non introduca realmente alcun altro fattore, che essa possa sempre ricondurre intuitivamente ogni forma derivata, senza residuo, alla natura del principio. Ora è un fatto che noi nella coscienza empirica ci troviamo di fronte a due termini, ad un soggetto, ossia ad un'unità che accentra, riferisce a sè il rispettivo contenuto e ad un oggetto ossia ad una negazione, ad un limite di questa unità, ad un'alterità che ad essa rilutta. Come è possibile far coincidere quest'irreducibile dualità che condiziona essenzialmente la coscienza con la pura unità di coordinazione; come è possibile rappresentarci il passaggio dell'unità, assolutamente posta, nella molteplicità empirica? Tutti coloro che hanno preteso di esplicare questo passaggio hanno in realtà più o meno esplicitamente postulato un secondo principio. Ed anche Fichte pone in realtà non un principio solo, il soggetto, ma due principii: *a*) il principio della molteplicità, l'immaginazione creatrice, la produzione inconscia che vela l'unico Spirito in una serie indefinita di apparenze inadeguate; *b*) l'attività della riflessione che limita questa produzione inconscia, l'eleva alla coscienza, la riconduce all'unità e tende, come a fine ideale supremo, all'unità dello Spirito assoluto. Nel primo periodo del suo pensiero Fichte inclina a riferire la produzione allo Spirito assoluto: la sua concezione dell'Assoluto si avvicina alla concezione eraclitica della produttività inesauribile che non si realizza se non attraverso la serie infinita delle sue manifestazioni. Il suo punto di partenza non è allora il Soggetto, ma l'unione della subbiettività e dell'obbiettività assoluta, di cui le coscienze individuali sono semplici specificazioni: di più la deduzione della riflessione che egli tenta nella terza parte della *Teoria della scienza* (1794) è in realtà un postulato, non una deduzione. Nel secondo periodo del suo pensiero Fichte si avvicina invece alla concezione parmenidea dello Spirito che rimane immobile ed immutabile attraverso la successione e la varietà delle apparenze provocate dalla riflessione: l'attività produttrice è considerata come un momento della Riflessione. Ma in questo caso nè egli riesce a sopprimere la dualità interna della riflessione (produzione e riflessione), nè a riattaccare la riflessione (il Verbo) all'Assoluto come a suo principio. Il Verbo può infatti non avere alcuna realtà per sè ed implicare l'esistenza dell'Assoluto, senza che perciò debba essere

implicato nell'Assoluto. Fichte stesso riconosce del resto che il sorgere della riflessione è dovuto ad un atto di assoluta libertà che, come tale, poteva anche non essere (1). Ora ciò equivale a porre due principii, due atti primi ed irreducibili, l'atto per cui il soggetto è posto nella sua unità assoluta e l'atto per cui se ne separa la riflessione formale, fonte dell'apparenza molteplice e divisa. In ultima analisi quindi Fichte considera la realtà empirica come la risultante di due fattori: il fattore obbiettivo, principio di molteplicità e dispersione; il fattore soggettivo, principio di unità. Essa consiste in un processo di unificazione progressiva e tende, come a fine ideale, verso l'unità della coscienza; la quale, come fine assoluto, ne costituisce anche il fondamento assoluto. Fichte, ricongiungendo il soggetto puro da cui deve procedere, secondo le sue premesse, l'esperienza con l'Unità trascendente che è il termine ideale delle cose, fu tratto a porre il corso delle cose come una separazione dall'uno ed un ritorno all'uno e perciò a considerare la dispersione nella molteplicità come un fatto derivato: « von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung ». Ma il soggetto puro della conoscenza non è che una vana ipostasizzazione; e il rapporto di realtà ad apparenza non è lo stesso che il rapporto di principio a cosa derivata: il fondamento assoluto delle cose è una forma che la realtà realizza, l'al di là delle apparenze empiriche verso cui tende la coscienza, non un principio da cui possa dedursi il complesso delle apparenze. Nè l'uno nè l'altro di questi concetti legittima quindi il principio posto da Fichte a base del suo pensiero, la derivazione dell'oggetto dal soggetto; onde non è meraviglia che questa derivazione si riduca in realtà, nonostante la meravigliosa abilità dialettica di Fichte, ad una serie di postulati.

Ed ancora la realtà a cui Fichte perviene con la sua speciosa dialettica non è la nostra realtà: essa è una realtà dipendente totalmente dal soggetto empirico, una realtà, come diceva scherzando Schelling, di formato tascabile. Tutti coloro i quali hanno posto all'origine delle cose un Soggetto assoluto si sono trovati nell'alternativa o di porre contemporaneamente al soggetto un principio dell'obbiettività in esso incluso (idee divine, ecc.) o di derivarne il mondo obbiettivo per un inesplicabile arbitrio. La

---

(1) V. specialmente la *Wissenschaftslehre* del 1801. *S. W.*, I, II, 157 ss.

via generalmente seguìta consiste nel derivare da questo principio, come prodotti separati, il mondo degli oggetti ed i soggetti: così la realtà del mondo è assicurata di fronte all'io empirico: il difficile è poi nello riattaccare la molteplicità prodotta all'unità creatrice e nello stabilire quale realtà essa possa avere di fronte al suo principio. Nella prima fase del pensiero di Fichte è innegabile una certa tendenza a porre la produzione come un atto anteriore e distinto dalla riflessione; ma questa via che conduce al realismo di Schelling, doveva più tardi, com'è logico, essere decisamente respinta da Fichte. Il complesso degli oggetti sorge quindi, secondo Fichte, col sorgere del soggetto empirico: con il sorgere della coscienza sorge una molteplicità di soggetti coscienti, ciascuno dei quali crea a sè stesso il proprio mondo. Ora per quanto sia vero che il mondo obbiettivo non è una realtà assoluta e che in esso si disegnano poi ulteriori distinzioni di reale ed irreale per cui io son costretto a risalire ad una realtà superiore, è fuor di dubbio che esso è una realtà empirica: esso è cioè una realtà (di natura ideale) distinta ed indipendente dal soggetto empirico, varia per ogni individuo ed in ogni istante, una realtà cosciente più comprensiva, che non è nel mio arbitrio di produrre o di sopprimere, con la quale anzi il mio io si completa in ogni istante. Quale può essere quindi per Fichte, noi ci chiediamo, il fondamento per cui ad ogni soggetto empirico corrisponde una diversa realtà empirica? Noi non possiamo naturalmente attribuire questa diversità all'arbitrio dei soggetti empirici: nel qual caso la particolare costituzione rispettiva della realtà sarebbe un'accidentalità inesplicabile, un miraggio senza fondamento che potrebbe indifferentemente essere o non essere. Fichte riferisce il sentimento che ciascuno ha della realtà del suo mondo ad una certezza morale: la rispettiva varietà è in altre parole un'espressione della Volontà morale che domina il divenire. Ma questa realizzazione non può procedere dall'Assoluto: ciò equivarrebbe a far coincidere l'Io assoluto con la totalità delle coscienze empiriche: come si esplicherebbero allora gli errori e le contraddizioni delle coscienze singole? Assumere che la distinzione dei punti di vista dei soggetti empirici sia posta nel Soggetto assoluto contraddice alla sua natura unica ed identica. Poichè dato anche che la sua realtà consistesse nell'attualizzazione di un'infinità di determinazioni, esso potrebbe essere multiforme,

non molteplice: esso sarebbe sempre *un solo* soggetto ed *un solo* mondo. La realtà non può quindi essere conferita alle esperienze individuali che dal Verbo, dalla Riflessione complessivamente presa, la cui unica volontà si traduce nella creazione d'un mondo unico per tutti gli individui. Esso è come il pensiero obbiettivo della Riflessione pura, della Coscienza che spezza l'unità infinita dell'Assoluto in una molteplicità di apparenze e nel tempo stesso realizza attraverso questa molteplicità il ritorno all'Assoluto (1). Ogni coscienza particolare è una particolarizzazione di questa coscienza generica. Ma anche in questa ipotesi la varietà delle coscienze empiriche rimane inesplicata. Questa coscienza generica, anteriore alla distinzione in coscienze individuali, dovrebbe costituire un mondo unico ed eguale per tutte le coscienze: dovrebbe comprendere in sè tutte le coscienze individuali con le loro contraddizioni ed i loro errori: come è possibile pensare una coscienza di questo genere? Ponendola come una specie di coscienza indeterminata e generica, specificabile dalle coscienze individuali, le specificazioni di queste non avrebbero alcuna ragione d'essere e perciò alcuna realtà. Ponendola come una specie di coscienza normale in cui siano conciliate come in una realtà più comprensiva le contraddizioni e le variazioni delle coscienze individuali, si sostituisce realmente al Soggetto assoluto una specie di Coscienza assoluta, di mondo intelligibile, in cui sarebbero conciliati, in posizione assoluta, l'elemento oggettivo e il soggettivo. Ma anche in questo caso quale fondamento avrebbero i limiti, le particolarità per cui ogni coscienza empirica si distingue dalle altre? In ogni ipotesi quindi la diversità molteplice delle coscienze empiriche si riduce per Fichte o ad un postulato inconciliabile con il suo principio fondamentale, o ad un inesplicabile arbitrio dei soggetti medesimi, inconciliabile col sentimento nostro della realtà del *nostro* mondo. Ed anche in questo caso la causa ultima delle contraddizioni di Fichte sta nel suo falso concetto del rapporto fra l'Unità assoluta e la molteplicità obbiettiva; nel considerare l'Io assoluto come il principio, non come il termine ideale della molteplicità empirica e l'io individuale come il creatore del proprio mondo dell'esperienza e non

---

(1) V. specialmente *Die Thats. d. Bewussts.* (1813), *N. W.*, I, 516 ss.

come l'unità, l'entelecheia che da questa esperienza si costituisce e da essa procede nella sua lenta ascensione verso l'Unità pura.

Anche Schelling prende, come Fichte, il suo punto di partenza nel problema della conoscenza così come era stato posto dalla speculazione postkantiana. Posto che la conoscenza risulta dal concorso del soggetto e dell'oggetto e che il monismo dommatico, il quale vorrebbe derivare dall'oggetto in sè il soggetto, è un punto di vista insostenibile, il fatto della conoscenza deve necessariamente venir derivato nella sua totalità dal soggetto: il principio unico, incondizionato della filosofia è l'io (1). Soltanto questa identità fondamentale dell'io con il suo oggetto esplica, secondo Schelling, la possibilità della conoscenza. Se nella rappresentazione l'oggetto fosse alcunchè di radicalmente altro dallo spirito percipiente, la coincidenza dell'oggetto e della rappresentazione sarebbe inconcepibile. E questa identità di natura è possibile alla sua volta in un solo caso: quando il medesimo essere sia soggetto ed oggetto, quando vi sia un'intelligenza che intuisce sè stessa. Lo spirito conosce nell'oggetto sè stesso, il prodotto della sua attività medesima; nè la forma nè la materia ci sono date, ma sorgono e sorgono dallo spirito. Anche per Schelling quindi la coscienza empirica in cui la coscienza si presenta come un dato straniero non può essere che il risultato d'un'attività dell'io la quale è scomparsa dalla coscienza: l'io empirico deve avere la sua origine in un Io assoluto anteriore ad ogni distinzione di io e di non io. La vita complessiva dell'Io deve perciò essere distinta in due momenti. Nel primo, che precede il sorgere della coscienza empirica, l'Io assoluto svolge una serie ascensiva di azioni e produzioni inconscie, le quali culminano nella produzione della coscienza, dell'io empirico. Queste produzioni inconscie costituiscono la Natura: la quale perciò appare alla coscienza sopravveniente come alcunchè di dato, di preesistente, di assolutamente obbiettivo. Nel secondo momento l'io soggettivo ripete idealmente, riflette con libertà ciò che l'Io ha con necessità prodotto: questa riflessione continua in un certo modo l'ascensione della Natura e conduce l'io soggettivo a riconoscere la sua identità con l'Io assoluto: a riconoscere cioè che l'io nel-

(1) Schelling, *Vom Ich als Princip d. Philos. S. W.*, I, 1, 149 ss.; *Philos. Briefe üb. Dogmat. u. Krit. S. W.*, I, 1, 281 ss.

l'atto del conoscere riproduce in sè stesso non una realtà straniera ed eterogenea, ma la propria produzione incosciente, il proprio sè diventato straniero a sè stesso. E come già per Fichte, così pure per Schelling la costituzione teoretica dell'unità dell'Io è un semplice antecedente della sua costituzione pratica; il ciclo dell'attività teoretica s'inserisce come semplice momento particolare nel ciclo più vasto dell'evoluzione complessiva della Volontà, dello Spirito (1).

Il punto essenziale in cui Schelling si separa da Fichte è il problema della realtà della Natura. Il processo inconscio per cui dall'Io procede l'oggetto, la Natura, antecede realmente il processo conscio della riflessione? Questi processi sono distinguibili soltanto per astrazione da un processo unico ed indivisibile, da cui risultano ad un tempo l'oggetto ed il soggetto della coscienza empirica, o sono due momenti successivi e distinti? È evidente che nel primo caso la posizione dell'oggetto empirico è condizionata da quella del soggetto empirico: nel secondo caso ne è indipendente. Il primo punto di vista è quello di Fichte, il secondo è quello di Schelling. Schelling aveva veduto benissimo come, considerando la Natura come un processo condizionato dall'io empirico, sia impossibile mantenerne la realtà: quindi era nata la necessità per Fichte di ricorrere alla fede. D'altra parte non era possibile, senza ricadere nell'antico dommatismo tante volte ripudiato, considerar la Natura come un oggetto in sè. Posta la Natura come condizionata dalla coscienza soggettiva, si toglie ad essa quella realtà da cui l'esperienza ci mostra procedere la stessa coscienza soggettiva: posta la Natura come cosa in sè, sono tolte le condizioni per cui è resa possibile la sua produzione (per riflessione) nella coscienza soggettiva. La concezione di Schelling è un tentativo di conciliazione di queste opposte esigenze. La Natura è per lui obbiettiva e reale: il processo della posizione del non io diventa in Schelling l'evoluzione progressiva della Natura che ha per fine e risultato supremo lo schiudersi della coscienza. Nel tempo stesso però egli ne mantiene la natura ideale nel senso che essa non sussiste indipendentemente dalle condizioni del conoscere in generale: essa è

(1) SCHELLING, *Abhandl. zur Erlaüt. d. Idealismus d. Wissenschaftslehre S. W.*, I, 1, 395 ss.

un momento della vita dello Spirito che in essa si realizza e si svolge: la Natura, dice Schelling, è lo Spirito reso visibile, lo Spirito la Natura invisibile. Dalla diversa concezione della realtà della Natura procede anche una diversa concezione del Soggetto assoluto: come è possibile infatti pensare che un Soggetto puro si obbiettivi in una produzione inconscia? Il principio assoluto della Natura e dello Spirito non è il Soggetto assoluto di Fichte, ma l'identità assoluta dell'obbiettivo e del subbiettivo, la coincidenza della Natura e dello Spirito. Nelle singole esistenze finite quest'armonia, questa corrispondenza perfetta è turbata: ognuna di esse è una attualizzazione determinata della distinzione fra soggettivo ed oggettivo, una *potenza*, un grado di questo squilibrio. In ciascuna delle esistenze il soggettivo si oppone come essere in sè, come coscienza all'oggettivo come essere fuori di sè, come estensione: ma in nessun caso l'uno di questi aspetti è separabile dall'altro. Nella serie reale prevale il fattore oggettivo: nel suo punto di partenza, nella materia il *minimum* di elemento soggettivo vi appare come contrapposto dell'espansione indefinita, come tendenza cieca verso l'interiorità, come concentrazione spaziale. Nella serie ideale prevale invece l'elemento soggettivo: che nel più alto grado di essa costituisce la potenza formatrice e creatrice del genio. Così l'esplicazione filosofica della realtà si distingue per Schelling in due parti. La prima ci mostra come la Natura si elevi fino alla coscienza (Filosofia della Natura); la seconda ci mostra come la coscienza riflette, conosce la Natura (Idealismo trascendentale); il loro insieme è la riproduzione ideale dell'evoluzione dello Spirito nella sua totalità.

La filosofia della Natura è una costruzione sintetica della Natura: in essa Schelling mostra come la Natura realizzi l'intelligenza nella forma organica più alta, nell'uomo, per mezzo di una serie di potenziamenti successivi della sua attività. L'idealismo trascendentale ha per oggetto invece lo sviluppo della coscienza subbiettiva: esso mostra come l'intelligenza pervenga per gradi alla coscienza dell'attività propria. L'atto primo per cui sorge l'intelligenza subbiettiva è l'auto-limitazione, la costituzione inconscia della propria individualità: questa è l'intuizione primitiva (Uranschauung) che fonda l'individualità cosciente. Questa intuizione, come atto, scompare dalla coscienza: l'intuizione superiore riflette semplicemente lo stato di limitazione che da quella

procede. Perciò essa lo apprende come un dato esteriore, una imposizione esterna; l'intelligenza sente sè stessa affetta, passiva; in ciò consiste *la sensazione*. Ma anche questo stato di limitazione passiva si riflette nell'intelligenza la quale lo obbiettiva, lo trasforma in un oggetto da cui distingue sè stessa: questo nuovo atto dell'intuizione è ciò che noi diremmo la *percezione esterna* e che Schelling chiama intuizione produttiva, intuizione alla seconda potenza. In questo grado della conoscenza l'intelligenza conosce sè stessa come senziente, distingue sè stessa come soggetto della sensazione dalla limitazione, dall'oggetto sentito che essa pone come oggetto esteriore, come oggetto in sè. Con questa distinzione hanno origine da una parte l'intuizione del mondo esterno, dall'altra il sentimento del proprio io come di un'energia opposta agli oggetti esteriori, la coscienza della propria personalità. Questo è il punto di vista del pensiero volgare e della filosofia realistica: nel suo più perfetto svolgimento esso costituisce l'immagine complessiva del mondo, la rappresentazione organica del tutto vivente. Dalla riflessione della percezione sorge poi il terzo ed ultimo stadio dell'intelligenza subbiettiva, *la riflessione* in cui essa si eleva sopra la distinzione empirica dell'intelligenza e del mondo, riconosce e distingue la propria attività inconscia e necessaria dalla sua attività libera; nel suo più alto grado, nella filosofia (idealistica), essa riproduce idealmente e liberamente la serie degli atti necessarii primitivi dell'intelligenza con la coscienza della loro necessità.

La realtà esteriore costituisce così per Schelling un momento obbiettivo dell'Assoluto, che ha un'esistenza propria, astrazion fatta dal soggetto empirico, ed indipendente dal suo conoscere: ma un'esistenza che non è, come quella della cosa in sè, straniera ed eterogenea allo spirito: essa è nella sua profonda essenza identica con lo spirito conoscente e perciò aperta alla sua conoscenza per mezzo di cui lo spirito ritrova nella Natura sè stesso in una fase diversa della sua manifestazione. Ora in primo luogo questa concezione costituisce un inammissibile ritorno al concetto realistico della conoscenza. Già Fichte, mantenendo, sebbene in astratto, la distinzione dei due momenti della produzione e della riflessione, non aveva fatto altro che trasformare l'oggetto e la rappresentazione in due momenti dell'attività soggettiva. Schelling insiste anche più decisamente di Fichte su

questa distinzione fra l'oggetto inconsciamente prodotto e la sua riflessione cosciente: l'uno è l'originale, l'altro la copia, l'uno è l'oggetto, l'altro la sua rappresentazione. L'unità non è unità numerica, ma unità di natura. È vero che egli pretende distinguersi dal realismo in quanto per lui la Natura non è un oggetto assoluto, ma un prodotto necessario dell'io che la rappresentazione liberamente ripete, un soggetto-oggetto nel cui divenire balena già il carattere dell'intelligenza, un io depotenziato, una intelligenza irrigidita le cui sensazioni sono le qualità sensibili, le cui intuizioni sono gli oggetti (1). Ma egli d'altra parte contrappone all'intelligenza la Natura come una produzione incosciente, obbiettiva: ora come altrimenti pensare la produzione assolutamente incosciente d'un'intelligenza che come una cosa in sè? Diversamente essa potrebbe essere inconscia relativamente a noi, non in sè stessa: in sè stessa non potrebbe essere che un atto di intelligenza, un pensiero. È vero che Schelling, in una fase posteriore del suo pensiero, considera, sotto l'influenza di Platone e di Spinoza, le potenze della natura come altrettante forme eterne, come *idee:* ma queste idee rimangono sempre distinte dagli oggetti sensibili molteplici e mutevoli. L'idealità della Natura, così come essa è posta da Schelling, è quindi del tutto illusoria. Schelling evita, ammaestrato dall'esempio di Fichte, lo scoglio del subbiettivismo assoluto: ma egli non mantiene la realtà obbiettiva della Natura che a prezzo della sua idealità. Perciò, se a ragione Schelling obbiettava a Fichte non avere nel suo sistema la Natura alcuna realtà, non a torto Fichte vedeva nell'idealismo obbiettivo di Schelling un ritorno al realismo dogmatico (2).

La seconda grave difficoltà è nella deduzione del fattore obbiettivo dall'Assoluto. Questo problema, cui Schelling rivolse la sua attenzione specialmente nell'ultima fase del suo pensiero, si risolve essenzialmente nel problema metafisico del rapporto del mondo con l'Assoluto: noi non dobbiamo per ora occuparcene che sotto l'aspetto gnoseologico. L'esperienza ci si presenta sotto

---

(1) SCHELLING, *Ueb. d. wahren Begriff d. Naturphil. S. W.*, I, IV, 85 ss.; *Syst. d. trascend. Ideal. S. W.*, I, III, *Einl.*, § 1-2.

(2) FICHTE, *Grundz. d. gegenw. Zeitalters,* VIII *Vorl.*, *S. W.*, III, II, 111 ss.

il duplice aspetto del soggettivo e dell'oggettivo, come un rapporto fra un oggetto e un soggetto che si condizionano a vicenda. Ora ognun vede che, come è impossibile, partendo dall'oggetto, pervenire mai al soggetto (eterno scoglio del materialismo), è altrettanto inutile voler derivare dal Soggetto l'oggetto; come Fichte, anche Schelling non esplica, postula in realtà l'elemento obbiettivo. È vero che egli pone il suo Assoluto come indifferenza del subbiettivo e dell'obbiettivo, come identità assoluta; ma realmente questa identità assoluta è sempre ancora, in ultima analisi, come conoscere assoluto, come « absolute Ichheit », una cosa sola con il Soggetto assoluto. La vera posizione logica della dualità dell'obbiettivo e del subbiettivo nell'Assoluto è il dualismo spinozistico dell'estensione e del pensiero nella natura divina. In questo caso solo è possibile, checchè si pensi della posizione assoluta dell'estensione rispetto al pensiero, derivare dall'Assoluto il mondo dell'esperienza nel suo duplice aspetto. Ma un essere che sia l'indifferenza perfetta del soggettivo e dell'oggettivo, la coincidenza perfetta del Soggetto e dell'oggetto non è concepibile nemmeno in astratto: perchè, tolta la distinzione del soggetto e dell'oggetto, è tolta anche la condizione della loro pensabilità. Era perciò naturale e necessario che Schelling pensasse il suo Assoluto come la subbiettività in astratto, come il Soggetto assoluto, e rinnovasse così, per altre vie, il vano tentativo di Fichte di derivarne l'oggetto.

Se noi consideriamo ora le dottrine di Fichte e di Schelling nei loro tratti essenziali e comuni, scrutandone il vero fondamento, noi vedremo che l'una e l'altra hanno il loro punto di partenza nel presupposto che la realtà empirica, data l'impossibilità di derivare l'esperienza con il suo fattore soggettivo dall'oggetto in sè, debba necessariamente essere la produzione, l'obbiettivamento del soggetto in sè. Ma quest'alternativa non ha in nessun modo quel valore dilemmatico che Fichte e Schelling le suppongono. Finchè si trattava di esplicare il fatto della conoscenza subbiettiva nell'ipotesi realistica, era logico prendere le mosse dal soggetto e dall'oggetto, i due poli tra cui sorgeva il microcosmo dell'esperienza individuale. Ma soppresso come inconcepibile l'oggetto in sè, non è vero che non rimanesse altra via che di assumere come solo principio reale il soggetto e di derivarne l'oggetto. E la cosa in sè e il soggetto puro non sono che due

astrazioni fittizie, due ipostasizzazioni del duplice fattore della esperienza: qual ragione vi è quindi perchè, soppressa la prima di esse, noi dobbiamo ricorrere per l'esplicazione dell'esperienza alla seconda, quando tutto invece dovrebbe creare in noi il sospetto che anch'essa non sia se non un'astrazione illusoria? E perchè mai l'eliminazione dell'ipotesi d'una cosa in sè dovrebbe farci considerare il fattore oggettivo come in sè stesso illusorio e riducibile al soggettivo? L'esperienza nella sua dualità è il vero dato reale ed immediato da cui dobbiamo partire. Schelling respinge questo punto di partenza col dire che l'esperienza come fatto condizionato non può essere costituita a *principio* della filosofia: egli obbediva in questo al preconcetto del suo tempo, per cui la filosofia doveva essere la deduzione sintetica dell'esperienza da un principio unico (1). Ma altro è il principio reale a cui risaliamo induttivamente dall'esperienza, altro il principio della cognizione filosofica, il dato da cui prendiamo le mosse: qualunque sia il nostro avviso circa il primo, noi non possiamo dubitare nemmeno un istante che nel secondo, nel dato, non siano contenuti come fatti, a titolo d'indiscutibili realtà, il soggetto e l'oggetto. I quali, ben s'intende, sono per noi non due entità extracoscienti e sostanziali, ma i due inseparabili aspetti, i due poli della coscienza complessiva come di ogni fenomeno cosciente. La realtà non è così nè il rispecchiamento di un oggetto in sè nel soggetto, nè la produzione del soggetto: ma è la coscienza medesima che considerata nella sua molteplicità e nell'indipendenza degli elementi coscienti che la costituiscono è il mondo, l'oggetto; considerata nell'unità della sintesi complessiva è l'io, il soggetto. Così è conciliata anche la realtà della natura con la sua idealità: così sono eliminate le numerose difficoltà che solleva il concetto schellingiano di un oggetto-soggetto che è produzione inconscia dell'intelligenza e che s'immedesima, per la conoscenza, con un'attività cosciente. In qual modo infatti assumere un'identità di natura fra la rappresentazione e l'oggetto, se non con l'assumere che anche l'oggetto sia un'attività cosciente? E posto l'oggetto come un'attività cosciente, quale necessità di reduplicare l'oggetto medesimo considerandolo dapprima in sè come produzione obbiettiva e quindi come riferito all'unità

(1) K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, VII[2], 282 ss.

dell'io empirico, come riflessione subbiettiva? L'unità di natura si risolve allora in un'unità numerica: l'io subbiettivo è il potenziamento dei soggetti dei costituenti della mia coscienza empirica, ciascuno dei quali è realmente un oggetto-soggetto, un « io depotenziato »; il divenire della Natura è un divenire progressivo delle forme graduali della coscienza, le quali diventano in relazione a noi obbiettive soltanto per il sorgere della coscienza nostra in cui il soggettivo si eleva ad una più alta potenza. Del resto Schelling stesso in un passo molto notevole della sua « Esposizione del mio sistema di Filosofia » (1) riconosce, invertendo totalmente il suo monismo fondamentale, le differenziazioni quantitative degli esseri finiti come il fondamento (Grund), la condizione negativa da cui si realizza l'Indifferenza assoluta. Lasciamo ora da parte il problema, se questo complesso delle potenze differenziate, o in altre parole la Natura, possa considerarsi come l'Assoluto in quanto fondamento del suo essere attuale, e traduciamo le sue espressioni in termini gnoseologici: ciò significa che la costituzione dell'esperienza ci rivela un'unificazione progressiva, un tendere costante verso l'unità del Soggetto assoluto, ma che il dato immediato attuale, la realtà empirica è la dualità irreducibile del soggettivo e dell'oggettivo.

8. — *L'idealismo immanente* pone la realtà percepita come l'unica realtà; ma riconosce nel tempo medesimo che essa risulta dal concorso di due fattori irreducibili ed inseparabili: il soggetto e l'oggetto. Le divergenze sorgono poi nel determinare come si debbano concepire in concreto questi due fattori. All'idealismo immanente si riducono, considerate nei loro punti essenziali, le teorie gnoseologiche di Malebranche e di Berkeley: l'uno e l'altro conservano però ancora il preconcetto di un substrato trascendente (Dio, anime). Noi lo troviamo invece ridotto in formula rigorosa e precisa nella cosidetta filosofia dell'immanenza (Schuppe, Rehmke).

Secondo Malebranche, la nostra conoscenza del mondo esteriore ha per oggetto immediato non le cose, ma le idee delle cose. Il mondo in cui vive il nostro spirito, il solo mondo che

---

(1) K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, VII[3], 563 ss.

noi vediamo e sentiamo è il mondo delle idee; noi non apprendiamo l'uomo, l'albero, il nostro corpo materiale, ma le idee dell'uomo, dell'albero, del nostro corpo. Ora quale è l'origine di queste idee? È impossibile che esse siano provocate in noi da una realtà esteriore materiale perchè non può esservi comunicazione fra questa e lo spirito. Non possono in secondo luogo essere prodotte dall'anima perchè ciò equivarrebbe ad attribuire a questa una vera potenza creatrice. Non possono infine essere prodotte in noi da Dio perchè in tal caso o dovremmo averle ricevute tutte ad un tratto come idee innate, il che contrasta con la natura finita del nostro spirito; o dovremmo riceverle volta per volta a seconda del bisogno, ed allora è inesplicabile come noi, quando vogliamo rendere presente un'idea al nostro spirito, possiamo pensare a ciò che non possediamo ancora. Malebranche perviene così per via di eliminazione alla conclusione che le idee non sono in noi: esse possono sorgere ed essere solamente in Dio; noi vediamo le idee in Dio. La nostra conoscenza ha quindi luogo per una specie di partecipazione alla coscienza divina: Dio è la luce in cui conosciamo tutte le cose. Dio è, secondo Malebranche, il luogo degli spiriti, come lo spazio quello dei corpi: per questa presenza immediata di Dio allo spirito è pure presente ad esso l'oggetto del pensiero divino. Dio vuole che gli spiriti creati contemplino, rispecchino l'opera sua e siano a lui uniti per la conoscenza e per l'amore: non essendovi alcuna ragione perchè egli, il quale procede sempre per le vie più semplici e generali, si risolva a produrre un numero infinito d'idee per ciascuno degli spiriti creati, egli realizza questa sua volontà facendo partecipare le intelligenze finite al mondo intelligibile che è oggetto della sua intelligenza infinita. Il mondo sensibile che a noi si rivela è quindi, ove sia considerato non nelle apparenze particolari e contingenti, ma nella sua realtà essenziale, lo stesso mondo delle idee divine. Il mondo obbiettivo è, nella sua essenza, estensione: tutte le forme ed i rapporti della realtà sensibile si riducono a forme ed a rapporti di estensione. Ma questa estensione non è, come noi sappiamo, l'estensione reale, il mondo delle cose materiali (che è per la sua natura impenetrabile allo spirito), bensì l'estensione intelligibile, il sistema delle idee della realtà corporea, le quali, a quella guisa che le cose stesse si risolvono in altrettanti modi dell'estensione reale, si riducono ad

altrettante determinazioni dell'idea primordiale, dell'estensione intelligibile. Questa costituisce perciò in Dio una specie di mondo ideale archetipo che è l'eterno oggetto della sua Ragione. Gli spiriti finiti partecipando alla Ragione universale partecipano per essa alla visione di questo oggetto intelligibile. Ma poichè in seguito al primo peccato l'uomo si è separato da Dio ed ha perduto la propria indipendenza spirituale cadendo sotto il giogo del senso, la ragione umana non partecipa che assai imperfettamente alla Ragione divina. Per effetto di questa imperfezione radicale la rivelazione del mondo intelligibile si è in parte oscurata nella conoscenza sensibile. Noi non conosciamo solamente per mezzo delle idee, che ci dànno l'essenza vera delle cose, i rapporti essenziali e necessarii della realtà intelligibile, ma anche per mezzo dei sensi, i quali non ci informano se non della semplice esistenza degli oggetti e ci dànno per via delle impressioni loro (suoni, colori, ecc.) una confusa notizia dei loro rapporti con la nostra personalità e del loro valore rispetto alla nostra conservazione. Tuttavia anche queste impressioni sensibili sono prodotte in noi da Dio in occasione della presenza degli oggetti per un'azione che non ha nulla di fisico e che le unisce all'idea corrispondente, affinchè noi, avvertiti della loro presenza, entriamo nelle disposizioni necessarie alla nostra conservazione. La realtà sensibile nel suo complesso si riduce quindi per Malebranche ad essere la visione confusa ed imperfetta dell'oggetto intelligibile del Pensiero divino. È vero che Malebranche non rimane nella sua metafisica coerente a questo punto di vista e continua ad assumere, senza necessità alcuna, l'esistenza, accanto alla realtà intelligibile, d'una realtà materiale ed esteriore, facendo così ritorno al dualismo cartesiano del pensiero e dell'estensione. Ma l'unico argomento che egli adduce in favore dell'esistenza del mondo materiale è la rivelazione cristiana, in molti punti inconciliabile con l'immaterialismo: ed è facile vedere che questa sua concessione al realismo non sta in alcun rapporto logico con le sue teorie gnoseologiche. Le idee divine non sono infatti per Malebranche le immagini degli oggetti nella mente divina; esse sono i prototipi degli oggetti e non includono punto necessariamente l'esistenza di questi. Esse sono state anzi per un'eternità dei puri prototipi senza essere immagini: ed anche attualmente esse sono indipendenti dalla realtà materiale che rappresentano. La

nostra rappresentazione degli oggetti non implica in nessun modo l'esistenza d'una realtà materiale corrispondente alla realtà presentataci dalle idee divine. « Anche se io non avessi alcun corpo e non vi fosse nulla di creato all'infuori dell'anima mia, Dio per le sue idee efficaci potrebbe farmi vedere e sentire come io vedo e sento ». Di più Malebranche nega che l'esistenza della realtà materiale sia necessariamente compresa nell'idea dell'essere perfetto. Anche l'argomento cartesiano della veracità divina non è un argomento sufficiente. Le impressioni, che ci inclinano ad attribuire ai corpi le qualità secondarie, semplici modificazioni dell'anima, e che ci ingannano sovente anche circa le primarie, non potrebbero anche illuderci sulla loro esistenza? È in poter nostro di resistere alle impressioni e di correggerle: Dio non è responsabile dei nostri errori. La sua dottrina relativa alla realtà sensibile rimane quindi nel suo intimo spirito decisamente idealistica. Una realtà sola veramente esiste per noi, la realtà ideale, la realtà immediatamente presente nella coscienza: e questa realtà sorge in noi per la partecipazione nostra al Soggetto-oggetto assoluto, al mondo intelligibile della Coscienza divina.

Il punto di partenza di Berkeley è invece precisamente il punto che Malebranche non osa affermare, la natura puramente presentativa, non rappresentativa, delle idee. Berkeley nega che le idee rappresentino delle qualità, degli oggetti assolutamente esistenti, vale a dire esistenti indipendentemente da ogni spirito cosciente. Esse per sè medesime non sono evidentemente tali oggetti: perchè come stati spirituali non potrebbero sussistere indipendentemente da un soggetto. Ma nemmeno esse sono i segni, le immagini di un mondo in sè, degli oggetti archetipi. Poichè questi o possono essere percepiti o non possono: se possono essere percepiti, noi non avremo nuovamente che delle idee, degli stati subbiettivi: e se non possono essere percepiti, come potranno rassomigliare al contenuto dell'esperienza? « Un'idea non può essere simile che ad un'idea ». L'esistenza degli oggetti in sè è un'ipotesi affatto inutile, non avendo noi nessun modo di conoscerli quando anche esistessero: essa è di più contraddittoria essendo impossibile rappresentarci alcunchè di esistente indipendentemente dalla coscienza per cui esiste. Le idee non esistono pertanto in sè, nè rappresentano una realtà esistente in sè, ma sono i modi, le alterazioni degli spiriti percipienti. Or

quale è la causa del succedersi di questi modi? Non le idee per sè stesse, le quali non sono sostanze e non hanno attività propria. Non gli spiriti individuali: poichè l'esperienza ci insegna che il mondo sensibile si svolge in modo indipendente dalla nostra volontà. Questa causa, secondo Berkeley, è la Ragione universale, Dio. Le idee che ci pervengono per i sensi (a differenza delle idee che lo spirito riproduce in sè per la memoria e l'immaginazione) sono impressioni, indipendenti da noi, che Dio produce nel nostro spirito per dirigere la volontà e l'attività nostra verso i fini della nostra natura; le loro combinazioni fisse, i gruppi costanti che esse formano sono le cose reali; i loro rapporti regolari sono le leggi naturali. Nel loro complesso armonioso e regolare, che è ciò che noi diciamo il mondo, esse rivelano, in tutto il suo splendore, la bontà e sapienza divina: il fine supremo di questa rivelazione è di condurre l'anima umana alla conoscenza ed all'amore di Dio e di indirizzarla verso il suo più alto destino.

Anche la filosofia dell'immanenza (1) parte dal principio fondamentale dell'idealismo che l'essere è identico al pensiero; l'unica realtà è il pensiero, la realtà ideale data nella coscienza: il divenire del pensiero è il divenire della stessa realtà. Chiamando io in l. s. la totalità concreta del contenuto cosciente (l'io in s.s. è il puro momento soggettivo della coscienza, il punto astratto di coincidenza del contenuto), l'io è una cosa sola con la realtà: l'esistenza di questa realtà è la certezza prima della filosofia. Ora questa realtà cosciente è costituita essenzialmente da un rapporto che è un dato così primitivo ed indefinibile come l'esistenza stessa della coscienza: il rapporto del soggetto e dell'oggetto. Questi non sono naturalmente, come il realismo vuole, due entità trascendenti e nemmeno due parti, due fattori separabili il cui insieme costituisca l'io: essi sono semplicemente i due poli della coscienza, due momenti separati per astrazione da quel tutto indivisibile che è la coscienza. L'oggetto in sè disgiunto dal soggetto è inconcepibile: esso non è pensabile nè in sè, nè nel suo preteso rapporto col soggetto. E non meno inconcepibile è il soggetto in sè, l'anima. Per anima non si può inten-

---

(1) Schuppe, *Erkenntnisstheoret. Logik*, 1878; *Grundr. d. Erkenntnisstheorie u. Logik*, 1894; Rehmke, *Lehrb. d. allgem. Psychol.*, 1894.

dere che il complesso della vita cosciente in astratto: pensata in sè come pura da ogni contenuto, è una pura astrazione formale, un concetto inafferrabile perchè vuoto: il concetto poi di un substrato è materialistico. Il Sich-selbst-denken del puro io, l'io come pura attività soggettiva è una finzione: l'accedere del soggetto ad un dato oggetto è un'immagine impropria; col sorgere in me di una sensazione non vi è un atto di sentire che abbracci un dato contenuto, ma vi è un contenuto, una realtà cosciente che si attualizza in quell'aggregato che io chiamo « io ». Nè l'io nè il non io sono pertanto entità trascendenti e misteriose: il non io è la coscienza stessa nel momento astratto della sua molteplicità, l'io la coscienza considerata nel momento della sua unità. L'io-soggetto è possibile solo con un contenuto, non è separabile dall'io-oggetto, come questo alla sua volta è solo pensabile in quanto oggetto per un soggetto: « kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem »; la coscienza è la risultante di due momenti inseparabili, dell'unità puntuale dell'io e del suo contenuto obbiettivo. Ogni io ha perciò un contenuto (non nel senso spaziale), ossia si estende ad una pluralità di elementi di cui è conscio e che coincidono nella sua unità; la distinzione dei soggetti empirici è fondata appunto sulla diversità del rispettivo contenuto. Tutta la realtà, la sostanzialità delle cose si esaurisce quindi nell'essere per il soggetto, nella esistenza come oggetti dei soggetti; anche il mio corpo dopo la mia morte o durante il deliquio non esiste più che come rappresentazione, ossia come oggetto di altri soggetti. Ma la convinzione invincibile dell'esistenza degli oggetti anche durante il tempo in cui non sono percepiti e il fatto della concordanza dei contenuti coscienti individuali in un contenuto comune considerato come superindividualmente valido ci dicono che l'essere di ogni contenuto cosciente non è tutto compreso nella sua presenza immediata al rispettivo soggetto: esso non è un prodotto arbitrario che sorga dal nulla e precipiti nuovamente nel nulla. La sua esistenza, che è indipendente da ciascuna delle coscienze individuali, ma non può d'altra parte essere pensata altrimenti che come esistenza psichica, come presenza ad un soggetto, suppone l'esistenza di un soggetto superindividuale, d'un Soggetto assoluto a cui sono presenti come realtà attuale ed immediata tutte le determinazioni

presenti parzialmente ai soggetti individuali. Vi è così una Coscienza generica che comprende la parte comune delle coscienze particolari ed a cui queste direttamente partecipano: l'esistenza assoluta degli oggetti è la loro presenza come determinazioni obbiettive in questa Coscienza, e la regolarità immutabile secondo cui si producono le nostre sensazioni discende dalla concatenazione necessaria e regolare della totalità delle determinazioni ad essa presenti. Il Soggetto di questa coscienza ed il suo contenuto, in cui si accordano le coscienze individuali, sono nello stesso rapporto che il soggetto individuale ed il suo oggetto: essi costituiscono una realtà sola, un tutto in cui e soggetto ed oggetto sono pure astrazioni e che è, come tale, indipendente dalle coscienze individuali di cui non è tuttavia la causa (1). Le singole coscienze non solo partecipano inegualmente a questa Coscienza assoluta, ma presentano altresì delle differenze particolari, delle alterazioni subbiettive: queste alterazioni hanno la loro radice nel fatto della posizione assoluta della personalità. Ogni coscienza individuale è costituita da una data localizzazione d'un centro particolare d'unità in un dato punto del tempo e dello spazio: per questo fatto primitivo ed irreducibile essa costituisce a sè, in un'unità inscindibile con l'io, anche il proprio mondo. In seguito a questa localizzazione l'io è tratto necessariamente a porre sè stesso come facente parte dello spazio e del tempo; il corpo non è altro appunto che questa nostra coscienza spaziale immediata; perciò esso è il centro costante e il fondamento dell'intiero contenuto cosciente e può in questo senso (pur rimanendo sempre in stretto senso oggetto) essere posto come una cosa sola con l'io. Soltanto il Soggetto assoluto non risulta da alcuna localizzazione temporale o spaziale ed è libero da ogni vincolo con un determinato corpo (Rehmke). La Coscienza generica, oltre ad essere il fondamento delle coscienze individuali è anche la legge più alta della loro attività: essa costituisce il valore etico supremo.

Le dottrine sovra esposte si differenziano essenzialmente in tre punti. In primo luogo relativamente alla posizione dei soggetti individuali come entità distinte dal Soggetto assoluto, come sostanze. È vero che anche la filosofia dell'immanenza riconosce

(1) SCHUPPE, *Grundr.*, § 38. Altrimenti il REHMKE.

nell'unità soggettiva il prototipo dell'idea di sostanza (1), e che le rispettive posizioni assolute dei soggetti individuali non differiscono essenzialmente dall'atto arbitrario ed inesplicabile della creazione: ma in essa l'idea di sostanza è meglio precisata e strettamente riservata a designare l'unità costante di coordinazione del contenuto obbiettivo, non un ipotetico ed inimmaginabile substrato. La seconda differenza è nella diversa concezione della Coscienza assoluta. Secondo Berkeley essa, più che un Soggetto-oggetto assoluto, è una Volontà assoluta che produce successivamente negli spiriti finiti le impressioni sensibili necessarie alla loro salute: secondo la filosofia immanente è un Soggetto che comprende nella sua unità come contenuto oggettivo il sistema universale dei dati e dei rapporti ond'è costituita la realtà. Nella prima ipotesi le idee sono realmente nelle coscienze finite: l'ordine della loro successione è un ordine teleologico. Nella seconda ipotesi le idee sono in realtà nella Coscienza assoluta cui le coscienze finite partecipano secondo la loro potenza; la loro successione nelle coscienze finite è il realizzarsi progressivo di un ordine necessario. Malebranche si avvicina in questo punto alla filosofia dell'immanenza. La terza differenza discende in certo modo dalla precedente. Relativamente ai rapporti che si stabiliscono fra i dati e ne costituiscono gli oggetti, le leggi, le idee, Berkeley professa naturalmente il nominalismo più esplicito e non riconosce alcun rapporto come inerente ai dati stessi. Non vi sono oggetti: vi sono in realtà tanti oggetti differenti quante sensazioni differenti: soltanto l'intelletto riunisce le impressioni coesistenti o successive in gruppi designati con un solo nome per poter estendere più facilmente il campo delle sue cognizioni. Non vi è una causalità reale: le cose non hanno alcun potere attivo le une sulle altre: il rapporto di causa si riduce in realtà ad una successione costante. Non vi è un principio attivo d'unità che colleghi la molteplicità dei sensibili nell'unità dell'idea; i termini generali non sono che segni di più immagini particolari che essi possono indifferentemente suggerire allo spirito. Invece secondo la filosofia dell'immanenza i rapporti che si stabiliscono fra i dati, ossia fra gli elementi ultimi del contenuto cosciente sono bensì rapporti ideali, atti di pensiero, ma sono in sè altrettanto

---

(1) SCHUPPE, *Grundr.*, § 40.

obbiettivi quanto il dato; essi sono trovati, non creati, dal soggetto come determinazioni inseparabili del dato e costituiscono per così dire la struttura interna dell'oggetto. Anche in questo punto la filosofia dell'immanenza si avvicina più a Malebranche che a Berkeley.

All'idealismo immanente nella forma in cui esso è posto dalle concezioni precedenti si possono muovere due difficoltà. La prima si riferisce all'esplicazione delle rappresentazioni illusorie e dell'errore. Logicamente le coscienze individuali non dovrebbero differire dalla Coscienza generica che per la loro limitazione *quantitativa* ad una parte determinata del suo contenuto obbiettivo. Ora questa differenziazione quantitativa è indubbiamente un fattore essenziale nella costituzione delle coscienze empiriche. In Malebranche ed in Berkeley ciò si comprende trattandosi di spiriti creati e perciò finiti: nella filosofia dell'immanenza la costituzione delle coscienze individuali procede, come si è veduto, da una determinata posizione assoluta che costituisce nel tempo stesso il limite del loro orizzonte rispetto al contenuto obbiettivo. Ma questa limitazione quantitativa non può essere l'unico fattore: come sarebbe possibile, in tal caso, l'errore, la rappresentazione falsa? Il criterio della verità è, come il Schuppe riconosce (1), nella concordanza interiore, nell'unità logica della esperienza: segno dell'errore è la contraddizione. Ora è vero che l'eliminazione delle contraddizioni si ha generalmente dall'estensione dell'esperienza ad un più vasto campo; ma se l'origine dell'errore fosse soltanto nella limitazione, come potrebbe una parte essere in contraddizione col tutto cui appartiene? La rappresentazione falsa non è quindi solo una rappresentazione limitata, ma anche una rappresentazione non coordinabile con gli altri elementi dell'esperienza in una realtà unica e perciò una rappresentazione *qualitativamente* differente. Ora che cosa è questo contenuto obbiettivo falso, il quale tuttavia non si distingue dal vero che per il *solo* carattere di non essere coordinabile con esso in un'esperienza unica? Vano mi sembra il tentativo di riferirlo a particolari differenze qualitative dei soggetti individuali; non essendo questi che semplici astrazioni, le differenze qualitative dei soggetti si riducono sempre a differenze qualitative

(1) SCHUPPE, *Grundr.*, § 34.

delle rispettive coscienze. Si rifletta inoltre che la realtà obbiettiva è sempre puramente relativa (1); la verità assoluta è soltanto nel sistema assolutamente coerente di tutto il percepibile ed il pensabile; il che equivale a dire (poichè la Coscienza assoluta implica la soppressione dell'individualità ed è quindi incompatibile con il nostro conoscere), che il nostro conoscere è sempre, in quanto individuale e limitato, un intreccio di verità e di illusione. Ciò non impedisce tuttavia che la realtà da noi percepita in ogni momento sia considerata come una realtà empirica. Di qui si vede che anche l'apparenza illusoria è un certo grado di realtà, che vi sono più gradi di realtà corrispondenti ai gradi di estensione (e quindi di perfezione) delle rispettive coscienze empiriche. Un progresso nella conoscenza non è quindi solo l'addizione d'un contenuto ad un altro contenuto, ma un atto di sintesi per cui un dato contenuto cosciente aggregandosi altri elementi coscienti si potenzia in una coscienza, in una realtà superiore. Ora questo criterio vale non solo della Coscienza generica rispetto alle coscienze individuali sopra cui si costituisce, ma anche di ogni coscienza individuale rispetto agli elementi che essa si viene successivamente aggregando: nè è possibile arrestarci in questo regresso verso forme sempre più depotenziate della coscienza finchè non perveniamo al concetto limite della coscienza puntuale che è il simbolo dell'Apparenza assoluta. E poichè il soggetto non è che la coscienza stessa sotto l'aspetto dell'unità e quest'unità è determinata nelle sue particolarità dal contenuto stesso, dalle particolarità della coscienza complessivamente considerata, alla serie dei gradi della realtà (ossia della coscienza) deve far riscontro una serie corrispondente di unità soggettive qualitativamente distinte; le alterazioni subbiettive cui ricorrono i filosofi dell'immanenza per esplicare il fatto dell'errore non sono il risultato accidentale d'una posizione assoluta, ma le particolarità per cui si distingue l'io corrispondente ad un grado inferiore della coscienza dall'io d'una sintesi più comprensiva e perciò più vera. Come quindi la rigida distinzione fra realtà ed apparenza si risolve in una gradazione di realtà empiriche disposte secondo un ordine ascendente, in modo che ciò, che è realtà rispetto alle particolarità oltrepassate dei suoi elementi, è rispetto

---

(1) Schuppe, *Grundr.*, § 156.

ad una sintesi superiore apparenza, così alla dualità assoluta ed inesplicabile del Soggetto assoluto e dei soggetti individuali si sostituisce una gradazione di unità soggettive disposte secondo un'ascensione progressiva di valore dall'unità subbiettiva per cui si costituisce in unità il più semplice dei fenomeni fino all'unità suprema del Soggetto assoluto: il soggetto umano è semplicemente un momento di questa progressione, una « potenza » subbiettiva, un'unità che è la risultante di innumerevoli unità inferiori; la conoscenza è l'atto per cui quest'unità si costituisce, la sintesi del soggetto individuale conoscente col soggetto dell'elemento cosciente che esso per la conoscenza si appropria.

Alla stessa conclusione ci conduce la considerazione della seconda difficoltà che riguarda la realtà del mondo empirico. Quantunque, come si è veduto, la realtà empirica sia puramente relativa, certo è che essa si presenta nella rappresentazione come una realtà obbiettiva, ossia come un'attività la quale rilutta alla unità dell'io, la quale, nell'atto stesso che entra a far parte dell'io, pone sè stessa come alcunchè di altro e di indipendente dal soggetto empirico cui essa accede. Noi non intendiamo altro quando diciamo le cose esteriori sostanze, esseri; dire che un oggetto è reale equivale a dire che esso è costituito da un'attività distinta ed indipendente la quale può sussistere anche facendo astrazione dal suo rapporto con la mia unità soggettiva. Un oggetto che dipenda in modo assoluto ed esclusivo dal mio io non è in realtà distinto da me, non è reale, non è un oggetto. Se, per esempio, la costituzione d'una serie di dati in un'unità temporale fosse non un'unità *data* al mio spirito, ma un'unità creata da me, io sarei in realtà fuori del tempo, il tempo non sarebbe per me una realtà. E così anche ciascuno dei singoli dati, se non fosse la posizione di fronte al mio io d'un'attività, d'un punto per così dire di energia ideale autonoma, cesserebbe di essere per me un dato obbiettivo. In che cosa consiste ora quest'attività che si contrappone all'io come oggetto? Secondo Berkeley essa è l'attività divina. Hylas, che nei « Dialogi di Hylas e Philonoüs » sostiene la tesi del realismo, ha in fondo ragione quando asserisce che l'oggetto della rappresentazione è qualche cosa di più del semplice contenuto rappresentativo: ciò che fa sì che questo contenuto sia obbiettivo, ciò che il volgare obbiettiva nel substrato materiale, nella sostanza soggetto delle qualità è per Ber-

keley l'attività divina che si specifica nelle impressioni e fa di ciascuna di queste una forza, un essere. Ma qui è necessario chiederci ancora: l'attività specifica di ciascuna di queste impressioni è distinta dell'attività divina, si contrappone come alcunchè d'indipendente al Soggetto assoluto? Noi dobbiamo, se vogliamo essere logici, rispondere negativamente: perchè in caso diverso noi avremmo un oggetto indipendente tanto dai soggetti empirici quanto dal Soggetto assoluto; vale a dire un oggetto in sè. Ed infatti Berkeley nega alle immagini ogni attività autonoma, ogni potere delle une sulle altre: gli spiriti soli sono attivi (1). Ora in tal caso il contenuto della Coscienza assoluta — quando si voglia conservare al termine « oggetto » quel preciso senso che noi non possiamo attingere altronde che dall'intuizione immediata della coscienza nostra, — non è più un oggetto. Il mondo della Coscienza assoluta diventa allora un miraggio divino, un sogno del Soggetto assoluto, anzi un'autotrasmutazione per noi assolutamente inconcepibile, perchè anche nel sogno e nell'allucinazione il rapporto di soggetto ed oggetto non è essenzialmente altro da quello che è nella rappresentazione. Ma pur lasciando in disparte questo punto, il difficile si è di vedere come da una partecipazione a quest'attività possa sorgere il rapporto di soggetto-oggetto onde è costituita la coscienza empirica. Dato che il fondamento reale ed unico delle impressioni sensibili fosse l'attività della Ragione divina, per l'io nostro non esisterebbe in realtà che un oggetto unico e multiforme, Dio: i soli esseri sostanziali, attivi, *reali*, sarebbero l'anima mia e Dio. È vero che Berkeley ammette l'esistenza di altri spiriti percipienti considerandola come un'induzione legittima dalla conoscenza diretta di certi movimenti, di certe combinazioni d'immagini che mi rivelano l'esistenza di altri soggetti simili al mio io (2). Ma tale esistenza se non ha in sè nulla di repugnante, poichè nulla impedisce che possa esistere un numero indefinito di soggetti percipienti, è però nel sistema di Berkeley una supposizione gratuita

(1) " (Hylas) Rispondetemi Philonoüs. Tutte le nostre idee sono esse degli esseri perfettamente inerti? Od hanno qualche attività inclusa in esse? (Phil.) Esse sono del tutto passive ed inerti ". BERKELEY, *Dial. entre Hylas et Phil.* (tr. fr. 1895), 230.

(2) BERKELEY, *Princ. of human Knowl.* (tr. ted. F. Ueberweg), § 146.

e nulla più: nulla impedirebbe egualmente che anche le immagini su cui fondiamo la conoscenza dei nostri simili fossero come le idee degli altri esseri pure presentazioni, elementi del linguaggio che Dio parla all'anima senz'altra realtà che l'attività divina. Se, come Berkeley sembra credere, non v'è ragione di affermare l'esistenza assoluta degli animali, io non vedo perchè vi sia ragione d'affermare l'esistenza dei nostri simili. Come una felice incoerenza deve quindi considerarsi la posizione della filosofia immanente che riconosce nell'oggetto una realtà e perciò un'attività distinta dall'attività del soggetto. Il Schuppe distingue infatti nell'oggetto due elementi: il complesso dei dati, il contenuto indecomponibile delle sensazioni che stanno l'una accanto ed appresso all'altra nello spazio e nel tempo ed il pensiero (in s.s.), l'attività creatrice dei rapporti per cui l'insieme caotico dei dati si dispone in certi ordini e costituisce la realtà. Questi rapporti non sono riducibili all'unità soggettiva, non sono produzioni dell'io, forme soggettive applicate al dato; essi appartengono come il dato medesimo all'oggetto, sono *trovati* da noi nella coscienza: appartiene alla natura del dato di essere circoscritto in ogni sua parte da altri dati e di essere perciò collegato con essi da rapporti regolari e necessarii. Del resto in che consisterebbe la realtà stessa di ogni singolo dato, se esso non fosse pensabile come un'attività particolare, come un punto specifico di resistenza al soggetto? Per questa via soltanto è esplicabile come noi riconosciamo l'esistenza obbiettiva di una molteplicità di altri esseri. Ma qui s'affaccia una grave difficoltà. In che può consistere quest'attività indipendente che risiede nell'oggetto? Il principio fondamentale dell'idealismo, secondo cui ogni realtà (ossia ogni attività) si risolve sempre in ultima analisi in un'attività cosciente, in un atto di sintesi soggettiva, ci risospinge verso la tesi di Berkeley; poichè introducendo il concetto d'un sistema di rapporti indipendenti dalla sintesi soggettiva noi introdurremmo veramente un'attività altra da quella del soggetto in genere e perciò un reale in sè. D'altronde il Schuppe medesimo, distinguendo il pensiero (in s.s.) dal dato, lo definisce come un'attività unificatrice del dato: ora che altro è il soggetto se non il punto astratto d'unità della coscienza? Tutto concorre quindi a farci considerare l'attività che è nell'oggetto come l'attività d'un soggetto, come un atto d'unificazione subbiettiva. Che cosa può

adunque essere quest'attività soggettiva? Essa non può venir riferita, sia pure come attività inconscia (sull'esempio di Fichte), ai soggetti empirici: poichè il concetto medesimo dell'obbiettività del dato esclude, come si è veduto, la sua riduzione al soggetto di cui esso è oggetto. Inoltre se fosse per la coscienza nostra che i dati singoli si costituiscono in sistemi di rapporti, anche questi sarebbero in realtà annullati. Il tempo cesserebbe di essere reale: esso si ridurrebbe ad una fantasmagoria subbiettiva proiettata in un presente sempre immobile, ad una specie di costruzione logica assumente l'apparenza d'una successione. Che cosa diverrebbero allora le età sterminate e le trasformazioni geologiche che nessun occhio umano ha veduto? Che cosa significherebbe ancora la complicata struttura degli organismi, la struttura della realtà stessa? E d'altra parte si è veduto come il considerare i dati ed i loro rapporti quali determinazioni dell'attività del Soggetto assoluto equivalga a dissolvere l'oggetto nel Soggetto ed a negare la realtà empirica. Si aggiunga ancora quest'altro assurdo: che l'Unità del Soggetto assoluto dovrebbe estendersi ad un numero indefinito di determinazioni e di rapporti che sono inconciliabili fra loro. Esso dovrebbe, p. es., come complesso di tutti i rapporti onde si costituiscono le serie del divenire, comprendere anche tutti i gradi successivi di limitazione della mia coscienza individuale: la cui posizione contemporanea in un medesimo Soggetto, che è alla sua volta l'unità assoluta di tutti i dati e di tutti i rapporti, è evidentemente contradditoria. Se quindi le attività, per cui sono posti i dati ed i loro rapporti, sono reali, ossia indipendenti dalla mia unità soggettiva, se esse non possono venir ridotte all'attività del Soggetto assoluto, se d'altra parte non possono essere che attività ideali, sintesi coscienti subbiettive, non rimane che una via sola: di assumere che ciascuna di esse sia la costituzione d'un'unità soggettiva empiricamente reale; ossia che la conoscenza non sia la partecipazione ad un Soggetto-oggetto assoluto, ma la partecipazione, l'estensione della mia unità soggettiva ad una molteplicità indeterminata di soggetti-oggetti, ciascuno dei quali realizza in un grado diverso l'unità ideale del Soggetto assoluto. Per questa via soltanto è possibile mantenere il principio dell'idealità del mondo empirico senza renderne illusoria la realtà obbiettiva. Lo svolgimento di questo punto di vista, che non differisce essen-

zialmente da quello dell'idealismo immanente se non per la posizione diversa del fattore soggettivo, formerà appunto oggetto delle nostre prossime considerazioni.

9. — Il punto di partenza di quest'esposizione sistematica non può naturalmente essere preso in altro che nel fatto immediatamente dato dell'esperienza, nella certezza immediata, intuitiva dell'essere della coscienza. Il principio che io esisto come coscienza è la verità fondamentale e prima del pensiero. Non è possibile infatti dubitare che l'esistenza mia cosciente sia un errore soggettivo e che in realtà io non abbia coscienza alcuna. Per quanto grandi siano le incertezze e le oscurità relative a quest'esistenza, essa non è perciò meno un fatto indubitabile. Dicendo « io sono » io non affermo altro che l'esistenza della coscienza: l'« io » è considerato in quest'espressione come un semplice equivalente di « coscienza »; l'affermazione della sua esistenza non implica altra asserzione metafisica che non sia l'esistenza di quel complesso di atti coscienti che dicesi anche (esclusa naturalmente ogni idea di rapporto spaziale) il contenuto della coscienza.

Descartes fu il primo, com'è ben noto, a porre esplicitamente questa verità come principio della filosofia. Ma in lui la proposizione « Io penso, dunque io sono » ha due significati ben diversi che anche oggidì non sono sempre abbastanza distinti. In un primo senso essa esprime agli occhi nostri l'immediata, intuitiva certezza dell'essere della nostra coscienza come tale. Essa non è un'argomentazione logica, ma è la semplice constatazione d'un fatto, l'applicazione della riflessione al fatto primitivo e fondamentale dell'esistenza del nostro io cosciente. Noi potremmo quindi tradurla nei termini seguenti: Tutto ciò che io trovo come elemento della mia coscienza è, come semplice fatto cosciente, un'esistenza immediatamente certa (1). Ma il principio cartesiano può essere interpretato ancora in un altro senso: e cioè nel senso che, a differenza degli elementi del contenuto che possono successivamente venir eliminati come apparenze, l'unità soggettiva del contenuto cosciente è costante ed assoluta, nè può essere eliminata

(1) Così ad un dipresso anche lo Spir, *Pens. et real.*, 15; si cfr. Bergmann, *Vorles.*, 303 ss.

senza distruggere la coscienza stessa. Da questo secondo significato deriva il valore che Descartes vi attribuisce di una deduzione dell'anima come *res cogitans*, come soggetto della coscienza. Secondo Descartes la certezza immediata non si riferisce tanto all'esistenza d'un io come complesso di fatti coscienti, quanto all'io come entità sostanziale e avente per carattere di essere nell'essenza sua cosciente: nei fatti coscienti noi possiamo direttamente intuire l'esistenza d'un substrato metafisico di natura incorporea in cui è ipostasizzata l'unità della coscienza. Ora questa posizione dell'io-soggetto come sola certezza immediata ha senza dubbio un fondamento nel diverso valore assoluto dei due aspetti della coscienza. È un fatto che tutto quell'aggregato di fenomeni coscienti che io denomino « coscienza » è accentrato intorno ad un punto di coincidenza per il quale soltanto il contenuto cosciente è un io; ciascuno di questi fatti è da me chiamato *mio*, è considerato come parte della mia coscienza solo perchè è riferito a quell'unità inafferrabile che è come il centro attivo di tutto l'aggregato. Ed è un fatto altresì che nessuno degli elementi su cui si costituisce l'unità dell'io è essenziale alla coscienza; ciò che vi è in essa di costante, di assoluto è il riferimento ad un centro soggettivo. Onde si comprende che quest'unità sia stata costituita in soggetto sostanziale ed i singoli elementi accidentali e mutevoli considerati come le sue affezioni od i suoi atti. Ma questa distinzione, come è facile vedere, costituisce già una interpretazione metafisica e quindi procede da un punto di vista da cui dobbiamo ora fare completa astrazione: essa non è più il frutto d'una semplice constatazione empirica. Se l'osservazione diretta ci presentasse realmente come immediata certezza un essere unico e semplice, una sostanza unica ed identica nella diversità dei suoi fenomeni interiori, noi dovremmo intuire direttamente quest'unità fondamentale come alcunchè di distinto dai suoi accidenti. Invece io non trovo nella mia coscienza nessuno dei suoi elementi che presenti questo carattere. Se io faccio astrazione da tutto ciò di cui il mio io è conscio, ossia dal contenuto obbiettivo della coscienza, scompare anche il mio io individuale: tolta la coscienza dei miei singoli pensieri, è tolto anche l'io che in me pensa. D'altronde è facile vedere che, anche quando io potessi trovare un attributo, una qualità del mio io-soggetto, essa apparterrebbe per ciò stesso che da me è conosciuta all'io-

oggetto e l'io-soggetto rimarrebbe come prima nella sua unità inconoscibile. « Il nostro io uno ed indivisibile sembra riempire tutte le sfere della nostra esistenza interiore.... Ma se io mi sforzo di afferrare questo io presente sempre e dappertutto, io non trovo nulla di palpabile, io non ho alcuna percezione d'un oggetto unico e persistente. Io non trovo in me altro che sensazioni, pensieri, volontà particolari e passeggiere: l'io uno ed identico che sembra essere dappertutto non si trova in realtà in nessuna parte » (1). Non vi è nessun stato di coscienza che sia esclusivamente soggetto, come non ve n'è nessuno che sia esclusivamente oggetto: e sebbene noi possiamo fare astrazione, nel considerare un dato fatto di coscienza, dall'uno dei momenti che lo costituiscono considerandolo esclusivamente come oggetto o come soggetto, ciò non costituisce mai altro che una pura astrazione, la quale implica sempre tacitamente il concorso dell'altro fattore non considerato. Perciò anche l'io in apparenza separabile dal contenuto cosciente, l'io della personalità concreta è sempre un gruppo di fatti coscienti implicanti come tutti gli altri il riferimento ad un contenuto obbiettivo: essi vengono identificati con l'io solo perchè costituiscono un centro costante della vita psichica individuale. Quest'io personale (l'io storico) varia continuamente col variare dell'esperienza; altro è nel bambino e nell'adulto, nella veglia e nel sonno, nella salute e nella malattia; la sua complessità e la sua costituzione variano indefinitamente da individuo ad individuo. Ma in ogni caso sia nei suoi elementi, sia nel suo insieme esso implica sempre un contenuto obbiettivo, epperò si distingue rigidamente dall'io impercettibile cui si riferisce; l'io puro, elementare è il centro intorno a cui i suoi elementi si raggruppano, ma non si ritrova in nessuno di essi. E nemmeno quest'unità soggettiva si può pensare come alcunchè di concreto che sia possibile isolare dagli elementi della coscienza immediata. Essa è l'unità che accentra, che possiede un contenuto: ma il possessore non è in questo caso un essere concreto che possa sussistere senza la cosa posseduta; l'essere suo è tutto compreso in questo atto del possedere, si esaurisce nell'atto dell'unificazione del contenuto. Considerato indipendentemente da questo, l'io-soggetto diventa una generalità vuota: soltanto la

(1) Spir, *Esquisses de phil. crit.*, 102; Jodl, *Psych.*, cap. III, 2.

determinazione del contenuto conferisce ad esso un'individualità reale. Tutti i tentativi di concepire l'io come un'unità concreta concepibile ed esprimibile senz'alcun riferimento al suo contenuto si risolvono in fondo sempre in un velato simbolismo più o meno materialistico (1).

L'esperienza nella sua purezza non ci rivela quindi come certezza immediata l'esistenza d'un soggetto sostanziale cui si possano riferire come qualità, come atti i momenti singoli del contenuto cosciente. Essa ci presenta semplicemente un complesso cosciente che può venir considerato sotto due aspetti, sotto l'aspetto della molteplicità degli elementi di cui è la coscienza e sotto l'aspetto dell'unità che riunisce tutti questi elementi in una coscienza; come un tutto che comprende in sè il soggetto e l'oggetto non come due parti o due fattori distinti della nostra coscienza immediata, ma come due astrazioni, due punti di vista che presuppongono il tutto unico in cui essi si confondono indissolubilmente. Perciò la realtà empirica ossia la realtà accertata dall'intuizione immediata deve essere riferita non al soggetto soltanto, ma a tutto il complesso cosciente sotto ogni suo aspetto: il contenuto molteplice è empiricamente altrettanto reale quanto l'unità subbiettiva cui è riferito. L'attribuire una certezza diretta soltanto all'unità subbiettiva ed il considerare come incerta l'esistenza dell'oggetto è dal punto di vista empirico decisamente assurdo; la medesima evidenza intuitiva che ci attesta l'esistenza del soggetto ci attesta anche quella dell'oggetto. Anzi, poichè la realtà empirica dell'oggetto è l'unico fondamento da cui possiamo partire nella determinazione della sua natura assoluta, è naturale che negata l'intuitiva certezza della sua realtà empirica sia poi impossibile ritrovare un fondamento qualunque alla sua realtà assoluta: di qui si comprende come Descartes sia stato ridotto a ricorrere alla veracità divina. Quindi nessuna preoccupazione circa il valore assoluto che l'analisi del complesso cosciente potrà farci attribuire all'uno od all'altro momento della coscienza deve oscurare agli occhi nostri la visione della loro immediata certezza empirica; i due punti di vista debbono rimanere rigorosamente distinti. Quale sia la realtà assoluta del con-

(1) Schuppe, *Grundr.*, § 22 ss.; Schubert Soldern, *Erkenntnisstheorie*, 65 ss.; Höffding, *Psych.*, 181 ss.

tenuto cosciente, dell'oggetto, non possiamo saperlo *a priori:* questo grave problema ha la sua soluzione nelle conclusioni, non nelle premesse della metafisica. Ma la sua realtà empirica non è un problema: essa è una certezza, anzi la certezza prima ed assoluta della filosofia.

10 (1). — La molteplicità degli elementi del contenuto cosciente, di cui abbiamo ora posto in luce la realtà empirica, è ciò che dicesi generalmente la realtà, l'essere, il mondo. Questa è la verità che Schopenhauer ha formulato nel suo noto principio: Il mondo è la mia rappresentazione. Anche questa proposizione tuttavia, per quanto in apparenza semplice ed intuitivamente evidente, esige di essere determinata in modo preciso e rigoroso: così soltanto ci sarà possibile mettere in luce tutta la portata di questa pietra angolare di tutta la speculazione idealistica.

Tutto il mondo è facilmente disposto a concedere che la realtà non esiste che come contenuto obbiettivo della coscienza, come rappresentazione. A lato di questo principio si insinua però quasi istintivamente la convinzione che la rappresentazione sia soltanto la parvenza, il riflesso soggettivo della *vera* realtà; e che, se il nostro io potesse valicare i confini ad esso imposti dalla natura subbiettiva del conoscere, il mondo della rappresentazione si dissiperebbe come per incanto lasciando il posto alla visione diretta della realtà assoluta. Non è difficile riconoscere in questa convinzione la tesi che, filosoficamente formulata, costituisce il principio fondamentale del realismo. Essa si riduce in ultima analisi a considerare il contenuto obbiettivo della coscienza come empiricamente problematico soltanto perchè esso è tale sotto il punto di vista assoluto: ossia si fonda su quello stesso scetticismo empirico di cui abbiamo veduto nel precedente paragrafo l'insussistenza. Soltanto laddove lo scetticismo empirico pone come sola realtà assoluta l'unità soggettiva in cui si svolge, come una fantasmagoria, il mondo, il realismo pone di fronte all'unità sog-

---

(1) Kant, *Krit. d. r. V.* (1781), 366 ss. (per cui si cfr. K. Fischer, *Gesch. d. n. Phil.*, IV⁴, 493 ss.; C. Cantoni, *E. Kant,* I, 376 ss.); Schopenhauer, *S. W.*, I, 45 ss.; II, 9 ss.; Riehl, *D. philos. Krit.*, II, II, 128 ss.; Spir, *Pens. et réal.*, 81 ss., 358 ss.

gettiva come realtà in sè ciò che esso considera come assolutamente reale nel contenuto obbiettivo: e la realtà cosciente immediata si riduce ad un'immagine, ad una parvenza subbiettiva, per mezzo di cui il soggetto riproduce in sè stesso con maggiore o minor fedeltà la realtà in sè che ad esso si contrappone. Sarebbe un'inutile ripetizione voler ora esporre in disteso le difficoltà innumerevoli che sorgono da questa confusione del valore empirico della realtà cosciente col suo valore assoluto. La prima di queste è che il mondo della coscienza non è più così un mondo autonomo, costituito, nonostante il carattere illusorio di alcuni suoi aspetti, da un nucleo di realtà: esso è ridotto nella sua totalità ad un'apparenza, ad un miraggio, il cui valore dipende totalmente dalla concordanza sua con la vera realtà; come poi sia possibile questa concordanza e come noi possiamo esserne certi, è cosa che, come si è veduto, non si può in alcun modo stabilire. Anzi è difficile anche vedere come, non essendo il mondo della coscienza che un'apparenza subbiettiva, noi possiamo in esso trovare l'*ubi consistam* per risalire ad una realtà assoluta. Poichè dato che gli elementi del complesso cosciente, i colori, i suoni, i sapori, etc., non costituissero per sè medesimi una realtà obbiettiva immediatamente ed intuitivamente certa come quella dell'io-soggetto, essi si ridurrebbero a semplici variazioni interne del soggetto empirico; nel qual caso non solo nessun principio potrebbe farci risalire alla pretesa realtà in sè, ma noi non potremmo nemmeno immaginare il concetto di « realtà ». In secondo luogo anche ammettendo che il considerare il mondo della rappresentazione come una parvenza implichi la conseguenza che esso è solamente la forma in cui all'io appare la realtà assoluta, ciò presuppone che questa vera realtà non venga direttamente percepita, ma argomentata dalle apparenze che essa produce in me. « Ora (dice Kant) (1) l'argomentare da un dato effetto ad una data causa è sempre malsicuro; perchè l'effetto può procedere da più di una causa. Quindi circa il rapporto della percezione con la sua causa si è sempre incerti se questa sia interna od esterna, se quindi tutte le percezioni esterne non siano un puro giuoco del nostro senso interno, o se esse si riferiscano a reali oggetti esterni come

(1) Kant, *Krit. d. r. V.* (1781), 368.

a loro causa. Quanto meno l'esistenza di quest'ultima è solo indotta e corre così il pericolo di ogni argomentazione, mentre invece l'oggetto del senso interno (l'io stesso con le mie rappresentazioni) viene immediatamente percepito e l'esistenza sua non è soggetta ad alcun dubbio ». In terzo luogo se tutti gli elementi del contenuto cosciente sono puramente segni, simboli della realtà in sè, donde trarremo noi gli elementi per poter pensare questa realtà e la sua stessa esistenza? Anche posto che la legge di causalità abbia valore per risalire dalle rappresentazioni alle loro pretese cause, noi potremo stabilire *a priori* che le rappresentazioni hanno una causa: ma potremo in virtù di questo principio immaginare anche la causa? Noi abbiamo infatti veduto nell'esame delle varie tesi del realismo che la pretesa realtà in sè è sempre un gruppo di elementi empirici rivestiti d'un valore assoluto; onde scaturiscono poi altre gravi difficoltà per il contrasto fra il loro carattere di puri dati empirici e la loro posizione assoluta. Il realismo ingenuo pone le nostre rappresentazioni stesse come una realtà assoluta: ciò che esso pone come la realtà corporea esteriore non è altro che il mondo della rappresentazione divelto per così dire dal soggetto, considerato come indipendente da ogni unità cosciente. Ora noi abbiamo, è vero, un'intuizione immediata del mondo esteriore: ma per mondo esteriore non possiamo intendere altro che la realtà percepita, la rappresentazione stessa sotto l'aspetto obbiettivo, non un complesso di dati esteriori alla nostra e ad ogni coscienza. Noi non sappiamo nulla di questi pretesi esseri, noi non abbiamo alcun mezzo di risalire fino ad essi dalla nostra rappresentazione. Le altre forme di realismo pongono invece come realtà assoluta una realtà empirica impoverita, ridotta ai suoi elementi più generali e più semplici: ma ciò non altera sostanzialmente la questione. E per ultimo considerando (in tutto od in parte) il contenuto obbiettivo della coscienza come la realtà assoluta, si elimina da questa ciò per cui questo contenuto è posto come presente all'io, l'unità subbiettiva, la coscienza. Non è perciò meraviglia che ogni passaggio da questa realtà assoluta alla coscienza divenga impossibile. Onde riesce vano il ricercare come delle vibrazioni o dei movimenti possano diventare una sensazione cosciente; ed un mistero diventa anche l'inserirsi della coscienza nella serie del divenire della cieca realtà: fatto meraviglioso, inesplicabile, per cui in

determinati punti della realtà sorge un indefinito numero di microcosmi ideali, di piccoli mondi che riproducono come *in nuce* la stessa realtà onde sono stati prodotti.

È naturale nondimeno che una convinzione così profondamente radicata nell'animo umano non sia senza fondamento: ed il fondamento del realismo è, come si è veduto, il presentimento della non realtà assoluta del mondo empirico, l'innata tendenza dello spirito umano a considerare come assolutamente reale soltanto ciò che gli si presenta con i caratteri dell'immutabilità e dell'unità. L'esperienza opera nel contenuto empirico delle successive riduzioni, elimina successivamente come apparenza ed errore gli elementi non armonizzabili in un'esperienza unica e tende a restringere il carattere di realtà a quei soli elementi che essa può, senza contraddizione, porre come assoluti. Di qui sorge il dubbio circa il valore assoluto del contenuto empirico nel suo complesso: e di qui procede la tendenza a considerare questo contenuto come una pura rappresentazione formale, come una traduzione subbiettiva, più o meno corretta, della realtà. Lo spirito umano segue in questa distinzione fra rappresentazione e realtà una legge costante. Generalmente esso inclina dapprima a porre come *realtà* gli elementi più generali e costanti dei complessi di dati ond'è costituito il contenuto obbiettivo, come *conoscenza*, ossia come impressioni subbiettive, gli elementi variabili. Se p. es. io accosto il mio dito ad un corpo metallico, ho un'impressione di freddo. Questa nuova impressione si aggiunge solo sporadicamente alle altre impressioni (durezza, peso, colore, etc.) onde è normalmente costituito quell'aggregato di elementi sensibili che io chiamo « metallo ». L'impressione di freddo si aggiunge quindi come alcunchè di accidentale ad un nucleo costante di altri elementi, che per questa costanza appunto io considero come una sostanza permanente, la quale provoca, agendo su di me, la sensazione di freddo. Ma è chiaro che questa distinzione è estremamente mobile e relativa. Anche un'impressione sporadica può col ripetersi entrare a far parte di quel nucleo permanente di sensazioni, che è considerato come realtà obbiettiva. E per converso lo spirito finisce per riconoscere che anche gli altri elementi non hanno che una costanza relativa e possono, date certe circostanze, variare sensibilmente. Inoltre vi è un'intima contraddizione nel considerare un complesso di elementi molteplici come costituenti *un* oggetto.

Perciò infine tutti gli elementi vengono ad essere considerati come effetti prodotti in noi da un x sostanziale, come impressioni soggettive, come parvenze: ed il loro insieme è posto, per una specie di « introiezione », come costituente l'io individuale il quale possiede queste parvenze in quanto riflette in sè, ossia *conosce* la realtà.

Ora non è certo senza un senso profondo della verità ultima che lo spirito umano non si acquieta nel pensiero d'una molteplicità vagante di elementi e cerca al di là del fenomeno la cosa in sè, al di là della molteplicità l'unità. Perciò esso raramente si arresta nello scetticismo empirico e considera la negazione della realtà del mondo come un grande assurdo. Esso riconosce che la coscienza empirica si riferisce o meglio tende ad una Realtà assoluta: soltanto in luogo di considerare la dualità dell'apparenza e della realtà come il punto di partenza ed il punto d'arrivo (sempre relativi) di ogni progresso del complesso cosciente, esso ipostasizza la realtà nella serie obbiettiva dell'essere e l'apparenza nella serie subbiettiva della conoscenza; esplicando per mezzo di questa ciò che vi è nella realtà cosciente di imperfetto e di apparente e facendo consistere la verità, meta della conoscenza, non nel realizzamento d'una realtà cosciente sempre più perfetta, ma nell'accordo delle due serie del conoscere e dell'essere. È superfluo ripetere qui che questa divisione dell'io-soggetto dall'io-oggetto è impossibile. Un conoscere in sè distinto dall'oggetto cui si applica, un'attività conoscitiva che esiste nel soggetto in potenza e che si accosta in certo modo alla realtà, afferra e fa suo l'oggetto trasmutandolo nel contenuto della coscienza è un concetto mitico. E così l'oggetto, l'essere in sè che attende di essere conosciuto è affatto inconcepibile. Nulla potrebbe diventare oggetto del nostro conoscere, nulla potrebbe entrare a far parte della nostra coscienza, se non fosse già esso medesimo una realtà cosciente; la natura stessa, se non fosse in sè stessa un complesso di elementi coscienti collegati con la nostra coscienza dall'Unità trascendente, non potrebbe venire a contatto con noi. Il prodursi della conoscenza non è quindi un contatto del soggetto in sè con l'oggetto in sè, onde sorge nel primo l'immagine più o meno deformata dell'altro, non è l'appropriazione da parte del principio d'unità d'una realtà eterogenea; ma è una semplice trasformazione, un divenire del complesso

cosciente sotto il suo duplice aspetto di soggetto e di oggetto. L'oggetto, il contenuto obbiettivo del conoscere non è un materiale straniero cui l'io applichi la sua attività, ma è questo io medesimo nel suo momento obbiettivo: perciò esso è sempre, per il rispettivo soggetto ed in quel dato istante in cui è ad esso presente, empiricamente reale; anche l'illusione, anche l'errore sono in questo senso (come più innanzi vedremo) dal loro punto di vista una certa realtà. Ed alla sua volta l'io-soggetto non è un'attività indifferente al proprio contenuto, che passi d'una in altra conoscenza; esso è niente altro che questo contenuto medesimo sotto l'aspetto della sua unità; l'io, pur portando sempre con sè il presentimento d'una realtà più alta, è sempre l'io d'una determinata realtà. È vero che per la continuità nello svolgimento suo sembra che esso continui a sussistere sempre a sè identico anche se il mondo circostante diventa un altro: ma questo è pura illusione. L'unità soggettiva non muta soltanto per l'alterazione degli elementi più essenziali e costanti del contenuto (il corpo); essa muta impercettibilmente anche col mutarsi del mondo ambiente. Nessuna circostanza in apparenza più insignificante rimane mai indifferente e senza effetto; quando il mondo diventa per me un altro, anche il mio io diventa un altro.

La coscienza comprende quindi in un tutto indivisibile l'io ed il mondo. La nostra rappresentazione non è una semplice immagine intrasubbiettiva della realtà, ma è la realtà stessa con tutte le sue determinazioni concrete, l'essere, il mondo: anche il nostro proprio corpo non è sotto questo riguardo che una parte del contenuto rappresentativo la quale è strettamente accentrata intorno al punto d'unità del nostro contenuto cosciente ed appare per la sua costanza ed il suo intimo collegamento come il nucleo centrale e fondamentale dell'intiero complesso. Chiamando « io » in l. s. la coscienza noi possiamo dire col Mach (1) che l'io coincide col mondo; l'io in s. s. non è che l'unità subbiettiva di quel contenuto obbiettivo che costituisce per me il mondo. Perciò il mondo, che in ogni istante noi apprendiamo come la realtà, non può essere soltanto un'apparenza: qualunque sia la sua natura assoluta, esso è reale nè più nè meno che l'io per cui esso è. Il dubbio circa la sua realtà colpirebbe egualmente l'io che della

(1) Mach, *Anal. d. Empf.*[3], 10.

coscienza empirica è il polo subbiettivo: la realtà dell'uno è correlativa alla realtà dell'altro. Come ad ogni eliminazione d'un fattore illusorio del contenuto obbiettivo corrisponde una modificazione, sia pure impercettibile, dell'io, è impossibile per me pensare all'eliminazione totale del mondo empirico come apparenza senza eliminare ad un tempo il mio io. « L'esistenza delle cose (scrive Berkeley) consiste nella percezione che noi ne abbiamo: perciò quando esse sono attualmente percepite non vi è ragione di dubitare della loro esistenza. Addio allora a tutto lo scetticismo, a tutti i dubbî ridicoli della filosofia! Come è ancor possibile pensare sul serio che un filosofo metta in dubbio l'esistenza delle cose sensibili fino a che gli sia stata provata per la veracità di Dio; o che egli pretenda che la nostra conoscenza su questo punto manchi di evidenza intuitiva o dimostrativa? Io dovrei allora dubitare egualmente della mia esistenza come dell'esistenza delle cose che io vedo e tocco attualmente » (1). Certo la realtà che attualmente costituisce il contenuto della mia coscienza non è una realtà assoluta, ossia non può essere pensata come un'esistenza incondizionata, immutabile; essa è un complesso psichico che diviene, che aspira ad eliminare dal proprio seno le contraddizioni e le apparenze e perciò ad immedesimarsi con la Realtà assoluta. Ma questo passaggio non è il passaggio del mio io ad un'altra realtà, che possa indifferentemente di fronte ad esso sostituirsi alla realtà empirica; esso è un passaggio di tutto l'essere mio, come soggetto e come oggetto, ad un'esistenza più vera. Se la realtà empirica non è la vera realtà, anche il mio io empirico non è il mio vero io: la mia partecipazione alla realtà assoluta non è possibile che per l'elevazione del mio io alla sua natura assoluta.

11. — Il principio « il mondo è la mia rappresentazione » può essere inteso ancora in un altro senso: e cioè nel senso che tutto il mondo esteriore si riduca in realtà ad un processo interiore del mio spirito; processo che per un misterioso atto di proiezione appare a me come il mondo, sebbene ad esso nulla corrisponda in realtà all'esterno: essendo anzi già lo stesso con-

---

(1) Berkeley, *Dial. entre Hylas et Phil.*, 229.

cetto di realtà esterna un prodotto della proiezione creatrice. È facile vedere che questa concezione risulta da una specie di compromesso del concetto realistico della conoscenza col principio idealistico; tutta la realtà è fatta consistere, è vero, nella rappresentazione: ma il mondo della rappresentazione è sempre pensato realisticamente essere in sè niente altro che un microcosmo interiore contenuto nell'anima individuale o nelle cellule d'un cervello.

La teoria della proiezione s'incontra per la prima volta in Fichte (1). Secondo Fichte la sensazione non è che l'immediata coscienza delle mie alterazioni subbiettive; queste alterazioni vengono inconsciamente proiettate, riferite secondo il principio di causa (che è un principio fondamentale *a priori* dello spirito) ad un mondo di forze straniere: così l'io crea il mondo esteriore composto di oggetti disposti nello spazio. Ma chi la svolse e perfezionò sì da esserne a diritto considerato come il vero autore è A. Schopenhauer (2). Secondo il Schopenhauer la realtà è realtà psichica, interiore, ed è costituita da quelle variazioni affettive della volontà che diciamo sensazioni: esse sono puri fatti soggettivi e per sè medesime non costituirebbero che una successione di oscuri atti di coscienza. « Ma come coll'apparire del sole sorge il mondo visibile, così l'intelletto trasforma d'un colpo per la sua unica e semplice funzione (la causalità) l'oscura ed insignificante sensazione nell'intuizione »; la funzione intellettiva proietta i processi sensibili nello spazio collegandoli nella loro successione temporale con la legge di causa e crea così il mondo sensibile degli oggetti esteriori. La coscienza comprende così due parti: una coscienza di sè immediatamente data per cui il nostro io come cosa in sè prende coscienza di sè stesso, velato a sè soltanto dalla forma del tempo; ed una coscienza d'altro condizionata dalle forme della conoscenza, che è una specie di

---

(1) K. Fischer, *Gesch. d. n. Phil.*, VI², 540 ss.; si veda anche il § 7 di questo capitolo. Che in questa teoria fichtiana debba vedersi l'antecedente della dottrina di Schopenhauer sulla proiezione mi sembra, nonostante le proteste di Schopenhauer, *S. W.*, III, 100, fuori di dubbio.

(2) Schopenhauer, *S. W.*, I, 43 ss.; II, 28 ss.; III, 64 ss.; VI, 20 ss. Si cfr. Barzellotti, *L'ideal. di A. Sch. e la sua teoria della percezione*, nella *Filos. d. Scuole it.*, XXVI, 2. Si veda anche il § 5 di questo capitolo.

travestimento della cosa in sè nelle forme del tempo, dello spazio e della causa. Il mondo della rappresentazione è perciò in sè qualche cosa perchè esso rivela un'attività indipendente dal mio io, ma non è in sè tale quale è nella mia coscienza: e questo suo essere in sè mi è rivelato dalla mia conoscenza subbiettiva, dalle sensazioni immediate, che sono le variazioni della mia volontà in quanto essa è affetta dall'azione degli esseri esteriori.

È evidente che secondo questa dottrina il mondo della rappresentazione non si può dire nella sua totalità empiricamente reale. Reale è soltanto quel complesso di sensazioni che viene proiettato nel mondo esteriore; ma questo mondo medesimo è una pura costruzione formale dell'intelletto nostro e perciò una vana parvenza, un'illusione. Esso non è, come nel realismo, la traduzione d'una realtà eterogenea, ma è l'ampliamento d'una realtà psichica, interna, è una specie di miraggio, per cui l'intelletto nostro proietta nel mondo infinito una realtà tutta subbiettiva ed interiore. Ma questa divisione del contenuto rappresentativo in due metà di così diversa natura è insostenibile. Il fine che essa si propone, di esplicare come una coscienza subbiettiva, puntuale possa essere ad un tempo il mondo, non è raggiunto. Anche i processi che essa considera come proiettati all'esterno a costituire il mondo non possono essere alcunchè di subbiettivo; essi implicano alcunchè di obbiettivo e perciò costituiscono un mondo di oggetti, che, per quanto non assuma la forma spaziale, è sempre una realtà altra dal soggetto. La teoria della proiezione si riduce così ad essere un tentativo di esplicazione della costituzione della forma spaziale nel contenuto obbiettivo: ossia si riduce ad una semplice teoria psicologica, non essendovi alcuna ragione di distinguere la sintesi spaziale dalle altre sintesi per cui si costituisce in seno al contenuto obbiettivo la realtà della rappresentazione.

Eliminiamo anzitutto l'assurda supposizione che ciò che viene proiettato siano i processi cerebrali stessi. In primo luogo i processi fisiologici che dovrebbero precedere la sensazione visiva sono essi stessi già altrettante sensazioni visive, le quali presuppongono quella intuizione spaziale che essi dovrebbero esplicare. Anche il cervello ed i nervi stanno nello spazio che sarebbe secondo questa ipotesi una loro creazione; l'eccitazione del nervo ottico, le immagini della retina non sono in sè immagini sub-

biettive che lo spirito trasporti poi nello spazio, ma sono già esse stesse immagini spaziali, sono processi che non possono da noi essere pensati senza una realtà esteriore e spaziale. Bisognerebbe quindi poter immaginare questi processi stessi astrattamente dalla forma spaziale; il che evidentemente non è possibile. Inoltre i processi fisiologici non sono ancora la sensazione, ma sono semplici antecedenti nei quali la scienza vede il momento di preparazione dell' atto psichico. Dato perciò che noi potessimo assistere, per così dire, dall'esterno alla costituzione d'una sintesi rappresentativa spaziale sopra i suoi fattori non ancora spaziali, e rappresentandoci per brevità questi fattori come una serie di vibrazioni esteriori prima e poi nervose e cerebrali (processi che noi non possiamo esprimere senza usare il linguaggio spaziale ma che possiamo pensare come una serie di attività puntuali isolate, non ancora comprese come una serie unica in una rappresentazione spaziale), il costituirsi della rappresentazione relativa (p. es., la rappresentazione d'un oggetto ad una certa distanza) non potrebbe essere localizzato in nessuno dei suoi fattori: l'atto psichico sarebbe una sintesi che si costituirebbe sopra di essi, ma non sarebbe in nessuno di essi. Perciò è assurdo supporre che un processo qualsiasi il quale avvenga nel nostro cervello possa costituire la rappresentazione; la rappresentazione spaziale non è nè dentro nè fuori del cervello, ma è nello spazio medesimo che essa rappresenta. In terzo luogo infine è inconcepibile come dei processi materiali, assolutamente inconscii, potrebbero, proiettati all'esterno, costituire la rappresentazione cosciente del mondo. L'elemento ultimo, irresolubile dell'esperienza mi è dato dalle sensazioni, non dai processi cerebrali. È vero che dall' analisi della realtà disvelatami nella rappresentazione io pervengo alla convinzione che anche le mie sensazioni sono già formazioni complesse le quali presuppongono determinati processi fisiologici; e che ciò che io percepisco in altri come funzioni nervose e cerebrali sono (secondo l' ipotesi che si adotta) la visibilità, la traduzione spaziale di quei fatti che io apprendo in in me come sensazioni, ovvero processi materiali che rendono possibili anche in me le sensazioni; ma in ogni caso il vero punto di partenza della coscienza, il materiale della proiezione intellettiva sono le variazioni subbiettive, coscienti, non i processi cerebrali.

Quindi la proiezione creatrice del mondo esteriore sarebbe la proiezione di impressioni sensibili subbiettive non ancora riferite ad alcuna realtà esteriore; le quali verrebbero dall'intelletto erette esse medesime in altrettante realtà esteriori (1). Ma se il mondo fosse soltanto una serie di processi subbiettivi proiettati in una specie di miraggio, per qual miracolo questo miraggio verrebbe ad apparire come il non io? Inoltre non vi sono, nè vi possono essere fatti puramente subbiettivi. Come è impossibile allo spirito conoscere alcuna cosa senz'aver coscienza dell'unità subbiettiva dell'io, così ci è impossibile aver uno stato puramente subbiettivo: l'unità dell'io si oppone sempre ad un contenuto obbiettivo come ad alcunchè di altro, di indipendente dall'io stesso (2). La dualità del subbiettivo e dell'obbiettivo è primitiva ed inderivabile: noi non possiamo concepire la coscienza senza questo rapporto. Anche nelle sensazioni di sapore, di suono, ecc., noi urtiamo indipendentemente dal loro riferimento ad una realtà estesa, in alcunchè di differente da noi, di riluttante alla nostra unità subbiettiva. Sotto questo rispetto anche la distinzione schopenhaueriana fra conoscenza e volontà è insostenibile. Senza estenderci ora su questo punto, che ci occuperà più innanzi, ci basti rilevare che anche l'affetto e la volontà hanno un contenuto obbiettivo ed anzi non sono che questo contenuto medesimo sotto l'aspetto attivo (3). È vero che non tutte le sensazioni si prestano indifferentemente ad essere considerate sotto l'uno o sotto l'altro aspetto; le impressioni dei diversi sensi possono essere disposte in una gradazione che va dalle sensazioni della vista, in cui prevale di gran lunga il momento rappresentativo, alle sensazioni interne che si presentano come decisamente subbiettive, affettive. La coscienza tende ad obbiettivare, a considerare come realtà esteriore quelle sensazioni in cui prevale il momento rappresen-

---

(1) Così in generale Schopenhauer. V. p. es. nel *Satz vom Grunde* (*S. W.*, III), 66: " (La sensazione) potrà essere piacevole o spiacevole (il che costituisce un rapporto col volere) *ma non ha in sè nulla di obbiettivo* ". Si cfr. *ib.*, 100-101 ed altrove.

(2) Si veda il § seguente. Anche Schopenhauer riconosce *passim* l'elemento obbiettivo della sensazione. Si cfr. p. es., *Die W. a. W. u. V.*, II, 53. Questo elemento obbiettivo è quello che egli ipostasizza nelle forze naturali; per cui v. il *Satz v. Grunde*, § 20 (*S. W.*, III, 58 ss.).

(3) Si veda Riehl, *D. phil. Krit.*, II, 1, 36 ss.

tativo: le altre sono invece considerate come pure variazioni interiori, come alterazioni subbiettive. Ma questa distinzione così recisa è falsa. Anche le sensazioni inferiori hanno un contenuto rappresentativo, anche le sensazioni superiori hanno un colore affettivo: la diversità è soltanto diversità di grado. E questo che diciamo delle sensazioni possiamo senz'altro riferirlo anche alle attività più complesse. Ciò che noi chiamiamo volontà non può mai essere disgiunto da un contenuto obbiettivo, senza di cui cadrebbe nell'incoscienza: un atto di volontà non è che il momento attivo di un dato complesso cosciente. E così quell'attività stessa, che noi denominiamo affetto, passione, volontà, anima anche i pensieri più astratti in cui pure siamo soliti a considerare il solo momento rappresentativo. Qualunque sia quindi la ragione per cui un dato contenuto può apparire piuttosto come volontà che come conoscenza (il che indagheremo più tardi), il contenuto affettivo e volitivo non costituisce un altro contenuto accanto al contenuto obbiettivo, ma è questo contenuto medesimo considerato sotto un certo aspetto. Una serie di variazioni volitive è perciò sempre contemporaneamente una successione di stati (sia pure in debole grado) rappresentativi, di sensazioni obbiettive. L'errore di Schopenhauer in questo punto sta nel confondere l'obbiettivo con l'esteso (1); ma lo spaziale non è che una forma dell'obbiettivo, vi è anche un obbiettivo non spaziale. Perciò dato pure che un essere non constasse che di pure sensazioni olfattive o di sensazioni interne, vi sarebbe in esso pur sempre un io, un centro soggettivo ed un non io; e questo io considererebbe il non io come il proprio oggetto, come il proprio mondo; con l'unica differenza che questo assumerebbe per esso (il che certo è per noi malagevole a concepirsi) una forma non spaziale. A che quindi la teoria della proiezione, se quella realtà obbiettiva che essa vorrebbe esplicare ne è già presupposta? Noi ci troveremmo sempre dinanzi allo stesso problema: come mai un semplice centro subbiettivo di coscienza, l'io, può comprendere in sè medesimo il non io, il mondo?

---

(1) Si cfr. p. es. nel *Satz v. Grunde* (*S. W.*, III), 67, 68: " Aber auf Grundlage ihrer Data (dei sensi inferiori) kommt *keine räumliche Konstruktion, also keine objektive Anschauung zu Stande* „.

L'unico oggetto della teoria della proiezione è quindi di esplicarci come sia possibile l'intuizione d'un mondo esteriore *esteso*. In altre parole si assume come naturale, come esplicabile che nello spirito nostro si costituisca una serie di impressioni sensibili implicanti una certa obbiettività; non che in esso sia l'obbiettività estesa. L'obbiettività delle sensazioni proiettate è in noi ed è reale: la loro proiezione nello spazio costituisce invece una specie di fantasmagoria immaginaria, un'illusione. Per questo mezzo si crede di spiegare come il mondo esterno sia in noi, o, per usare la terminologia materialistica di Schopenhauer, come il mondo esteriore possa essere compreso nel nostro cervello. Ora è indubbio che la rappresentazione spaziale è una formazione psicologicamente complessa: da questo punto di vista Schopenhauer ha avuto il grande merito di precorrere le teorie della psicologia moderna, facendo rilevare come l'intuizione spaziale sia una costruzione dello spirito, non un'intuizione semplice e primitiva. Ma da ciò che l'intuizione spaziale è una sintesi di sensazioni visive, tattili e muscolari — per sè stesse non ancora spaziali — consegue forse che essa sia una sintesi formale, una proiezione illusoria? Allontaniamo anzitutto la metafora della « proiezione ». Ciò che è proiettato deve essere proiettato in uno spazio preesistente: per parlare della proiezione delle sensazioni bisogna presupporre lo spazio in cui vengono proiettate. Nel suo senso proprio la proiezione presupporrebbe che la vera realtà sia nel soggetto come una specie di punto cosciente, inesteso, e all'intorno vi sia lo spazio vuoto che lo spirito per la proiezione anima e colora d'una realtà immaginaria; un vero non senso. Quindi la così detta proiezione esprime realmente *la costituzione* della realtà spaziale: essa è veramente l'atto di sintesi per cui un complesso di impressioni non spaziali viene costituito in un ordine spaziale. È inutile aggiungere che allora non si tratta più del passaggio da un mondo di impressioni interiori ad una fantasmagoria esteriore illusoria, ma da una ad un'altra forma di obbiettività; non v'è nessuna ragione di considerare la costituzione dello spazio come una costituzione puramente formale.

Ciò che rende lo spirito incerto ad accettare per la costruzione spaziale (sopratutto dello spazio visivo) lo stesso carattere di realtà immediata, che si attribuisce senza esitare alle singole sensazioni, è la circostanza che essa partecipa già in certo modo di quel

carattere ideale, quasi ipotetico che caratterizza anche maggiormente le formazioni ideali superiori. Le costruzioni della vista esigono molte volte di essere corrette e verificate coi dati delle sensazioni tattili e muscolari; onde a queste ci riferiamo come ad una realtà indiscutibile, considerando le prime come pure formazioni subbiettive di valore problematico. Questo è, come vedremo, il medesimo preconcetto che conduce l'empirismo a considerare la conoscenza razionale come un'attività puramente formale che si esercita sul contenuto sensibile, il quale solo sarebbe obbiettivamente reale. Ma dal momento che la rappresentazione è essa medesima la realtà e l'unica realtà, ogni sintesi del contenuto rappresentativo è una sintesi obbiettivamente reale: la presupposizione che vi possa essere una parte dell'esperienza che ha un valore formale procede dal principio realistico, secondo cui la realtà cosciente è una traduzione della realtà in sè che passa nelle forme della coscienza. La complessità psicologica non detrae quindi per nulla al valore obbiettivo della realtà spaziale; essa è così obbiettiva come gli elementi della sintesi. Tanto più che noi sappiamo che anche questi sono unità puramente relative e risultano, come ogni sensazione, da un processo di sintesi di elementi inferiori: processo che (quando la realtà d'una sintesi appartenesse esclusivamente agli elementi) finirebbe, esteso indefinitamente, per volatilizzare la realtà in una successione infinita di forme e di impalpabili protoestemi. Noi vedremo anzi più oltre come ogni sintesi costituisca rispetto ai suoi elementi una realtà più profonda, una verità più vicina all'assoluta verità. Onde se per negata ipotesi potesse essere presente al nostro spirito l'insieme confuso delle impressioni da cui noi costruiamo il mondo, esso vi vedrebbe nient'altro che un caos di apparenze e di contraddizioni, di fronte a cui l'ordine spaziale apparirebbe come la vera realtà. Il mondo della rappresentazione non è quindi un'apparenza illusoria. Noi non apprendiamo nel contenuto cosciente una realtà interiore proiettata per istintiva illusione in un mondo esteriore, ma apprendiamo un mondo che in tutti i suoi gradi, in tutti i suoi elementi è sempre ed ugualmente obbiettivo. La percezione esteriore ha un'obbiettività reale ed immediata; le nostre rappresentazioni spaziali sono veramente là dove ci appaiono, perchè questo *là* non è straniero all'io. Non vi è una conoscenza immediata subbiettiva ed una

conoscenza mediata da un principio formale creatore dell'obbiettività spaziale: ogni conoscenza è ugualmente immediata e s'immedesima con la realtà stessa dell'oggetto conosciuto.

Posta così in tutto il suo rigore l'identità della nostra coscienza col mondo, ci rimarrebbe ora a risolvere la difficoltà posta innanzi fin da principio: e cioè come l'io individuale, limitato, possa coincidere col mondo (1). Ma questa difficoltà scompare non appena si precisa che cosa si intende per « io ». La questione non diventa imbarazzante se non quando si pensa impropriamente per io, per coscienza la semplice unità soggettiva di coordinazione od il nucleo centrale dell'aggregato cosciente e si pone questo io come contenente spazialmente l'intiero contenuto cosciente; o quando, sull'esempio di Berkeley, si considera l'io come una sostanza che contiene in sè le idee onde constano le cose e perciò anche l'idea dell'estensione. Posto infatti che le cose esterne siano idee che esistono *nel* soggetto, è incomprensibile che un essere inesteso possa *contenere* l'idea dell'esteso, o, ciò che per l'idealista è una cosa sola, l'esteso. La soluzione della questione non consiste però punto nella distinzione berkeleyana fra l'esteso e l'idea dell'esteso: ma nell'eliminazione dell'analogia spaziale dell'io come contenente le idee. Se s'intende per io il contenuto cosciente nella sua integrità, certamente l'io è esteso; non perchè contenga l'esteso, ma perchè è esso medesimo l'esteso. Lo stato psichico della sensazione del colore è il colore medesimo: le nostre rappresentazioni dell'esteso sono esse medesime l'esteso. In quanto anche queste rappresentazioni sono considerate come appartenenti al mio io, l'estensione che io percepisco è realmente, come Ueberweg vuole, la mia estensione. Questo concetto non ha nulla di assurdo quando non si riferisca quest'estensione all'io preso in altro senso e si tenga presente che l'io è una sintesi psichica risultante dalla partecipazione *più o meno perfetta* di elementi psichici innumerevoli ad una medesima unità. Si comprenderà quindi che il pianeta Urano non sia *io* allo stesso titolo che lo è il mio corpo: la mia estensione non coincide in nessun modo col mio corpo; inoltre in stretto senso nemmeno il mio corpo è l'io. Ma se per io in-

(1) Berkeley, *Pr. of hum. Knowl.*, § 49. Cfr. ivi le osservazioni di Ueberweg; Bergmann, *Vorles.*, 81 ss.

tendiamo il semplice punto dell'unità della coscienza o il complesso costante di quegli stati che formano come il nucleo centrale di quest'unità, non vi è nessuna necessità di considerare l'io come esteso. Nè la questione come l'io soggetto possa essere una sintesi inestesa di rappresentazioni estese implica difficoltà maggiori che non il comprendere come, non essendo lo spazio un suono, noi possiamo pensare il suono in uno spazio. Ogni sintesi implica sempre un potenziamento qualitativo. E, se si riflette con attenzione, si vedrà che in fondo a questa difficoltà sta sempre il preconcetto materialistico che le rappresentazioni entrino, per così dire, nell'anima o nel cervello per la via degli organi di senso e dei nervi (1). È inutile ripetere che noi localizziamo l'attività rappresentativa nel nostro organismo ed anzi in certe parti dell'organismo soltanto per la presenza costante delle attività, che le costituiscono, in tutte le sintesi onde risulta il mondo delle nostre rappresentazioni. Ma realmente nè l'azione fisica o fisiologica sono una trasmissione d'immagini, nè il cervello è la sede delle immagini. Per quanto sia grande l'importanza di quel nucleo di attività elementari, su cui per una gradazione di sintesi di un valore crescente si è costituita la nostra personalità superiore, il mondo psichico della rappresentazione non è in esso contenuto. Esso vi ha in certo modo il proprio fondamento e ne irradia come una sfera luminosa dal nucleo che per essa soltanto è visibile; ma non è nè in esso, nè in alcun altro spazio, perchè esso medesimo è lo spazio.

12 (2). — La ripugnanza viva che si prova a considerare il mondo come un complesso di semplici stati di coscienza pro-

---

(1) Questo è appunto il caso di SCHOPENHAUER. Si cfr. p. es. *Satz v. Grunde*, § 21 (*S. W.*, III, 66): " Ogni sensazione è e rimane un processo nell'organismo e come tale limitato allo spazio incluso dall'epidermide e non può quindi per sè contenerè nulla che sia al di là di quest'epidermide, ossia nulla di esteriore a noi „; *Die W. a. W. u. V.*, II, 222: " Che cosa è la rappresentazione? Un complicatissimo processo fisiologico nel cervello d'un animale che ha per risultato il prodursi *in esso* della coscienza d'un'immagine „. E così si veda: *Ueber das Sehen und die Farben*, *S. W.*, VI, 23 e altri passi ancora.

(2) Si cfr. SPIR, *Pens. et réal.*, 92 ss.; 347 ss.; BRADLEY, *Appear. and Real.*, 247 ss.; SCHUBERT SOLDERN, *Grundl. einer Erkenntnisstheorie*, 65 ss.

cede da due cause. La prima è l'abitudine di considerare quelli come semplici atti transitorii, quasi arbitrarii d'un soggetto sostanziale. E questo, noi abbiamo veduto, è insussistente; il fatto cosciente non è la produzione d'un soggetto, ma è una realtà psichica, soggettiva ed oggettiva ad un tempo, che si svolge e si costituisce in sintesi sempre più alte secondo leggi che non hanno nulla di arbitrario. La seconda è l'irresistibile convinzione che il complesso dei *miei* atti coscienti non è in ogni istante l'unica e l'intiera realtà. Questa difficoltà è in certa maniera una conseguenza della prima; perchè, dato che la realtà esista solo come un modo, un atto del soggetto, è naturale che essa si estenda solo quanto si estende l'azione del soggetto. Ora è semplice vedere che quest'assurda conseguenza non è punto implicata nel principio idealistico: l'affermare che il mondo è la sintesi d'un indefinito numero di elementi coscienti in un'unità subbiettiva non esclude menomamente che ciascuno di questi possa sussistere come soggetto-oggetto indipendentemente da tale sintesi; ciò anzi è presupposto dal divenire progressivo del complesso cosciente, il quale risulta appunto dall'armonizzamento in un'unità superiore di elementi che prima non ne facevano parte.

Il fatto più espressivo a questo riguardo è certamente il mutare, il succedersi continuo delle rappresentazioni; il corso delle quali si presenta non come lo svolgimento interno d'un processo unico, ma come un'attività che varia continuamente per l'inserirsi improvviso di nuovi fattori. Onde si potrebbe dire che se la prima verità della filosofia è la certezza della mia esistenza come coscienza, la seconda verità è la certezza che il mio essere subisce nelle sue continue trasformazioni una specie di violenza dall'esterno per cui io sono fatto certo dell'esistenza di altri esseri da me indipendenti (1). Ma lo stesso fatto del carattere obbiettivo che noi abbiamo visto essere primitivo ed inseparabile dalla coscienza implica la reale dualità dell'io e del non io, il rapporto di un'attività centrale, unificatrice con un'attività straniera che resiste all'unità dell'io-soggetto. Dicendo che la coscienza empirica è il rapporto d'un soggetto ad un oggetto diciamo che essa implica oltre alla unità subbiettiva l'esistenza di

---

(1) Herbart, *S. W.* (ed. Hartenstein), IV, 124.

un elemento straniero ad essa, della cui autonomia noi abbiamo un'intuitiva conoscenza nell'atto stesso che per la coscienza esso è riferito al soggetto. E ciò non vale soltanto delle sensazioni isolate, ma anche dell'ordine secondo cui si dispongono in aggregati complessi. L'ordine secondo cui si succedono le impressioni, il collegamento di più sensazioni nell'unità d'un oggetto non dipendono in alcun modo da me e sono uguali per tutti gli spiriti percipienti ugualmente costituiti; i rapporti di causalità e di identità non sono creati da me, ma si impongono al mio spirito con una violenza non dissimile da quella con cui si impongono i singoli dati. Perciò è ingiustificato l'asserire che il concetto di realtà abbia origine nelle sensazioni di resistenza e di pressione; queste sensazioni contribuiscono a dare un carattere particolare alla *nostra* realtà, ma in sè tutte le sensazioni sono una specie di resistenza. Un essere limitato alle sensazioni visive ed auditive avrebbe un'altra realtà; ma questa sarebbe per lui egualmente realtà come la nostra è per noi. Ed altrettanto ingiustificata è l'obbiezione tolta dai fatti dell'allucinazione e del sogno; perchè anche le allucinazioni ed i sogni non sarebbero possibili senza un non io reale e d'altronde, come fra breve vedremo, non differiscono essenzialmente dalla realtà *vera* della veglia. Non vi è quindi nessun atto di conoscenza, nessun processo cosciente in cui l'io nostro non venga a contatto, non urti con una realtà non ancora implicata nel complesso della nostra coscienza; la costituzione stessa dell'atto cosciente ci costringe a riconoscere l'esistenza di attività coscienti altre dall'attività mia, che sussistono indipendentemente dalla loro partecipazione attuale o possibile all'unità della mia coscienza; in altre parole a riconoscere l'esistenza separata degli oggetti che fanno parte della mia coscienza e di altri ancora che non ne fanno parte, ma potrebbero occasionalmente farne parte.

Onde è falsa l'asserzione che il solipsismo sia una posizione logicamente inattaccabile. Il solipsismo dice: Io non posso trascendere la *mia* coscienza; perciò nulla esiste fuori di me. Ora, se per coscienza s'intende tutto il complesso cosciente, essa coincide, come contenuto obbiettivo, col mondo: oltre all'io-soggetto essa ci presenta un non io, un mondo di oggetti. Se s'intende invece l'io come unità subbiettiva, non ha nessun senso il dire che io solo esisto: il soggetto e l'oggetto sono due aspetti cor-

relativi dell'esperienza che non possono essere disgiunti senza distruggere l'esperienza stessa. L'illusione onde sorge il solipsismo sta nell'attribuire all'io empirico un valore assoluto considerando l'oggetto come un suo stato, una sua apparenza: principio che, come abbiamo veduto, si fonda su d'una verità, ma che, nella forma in cui è presentato, è assolutamente insostenibile. La tesi del solipsismo non può quindi essere intesa che in un altro senso; e cioè nel senso che tutto ciò che è esista soltanto come mio, per il riferimento alla mia unità subbiettiva. E questo può ricevere ancora due interpretazioni. Secondo l'una di esse esiste soltanto la realtà percepita in ogni istante; noi non abbiamo diritto di trascendere l'esperienza immediata. Ora bisogna distinguere fra ciò che trascende assolutamente l'esperienza (ossia l'essere in sè che non è nemmeno concepibile) e ciò che trascende l'esperienza immediata (il complesso delle percezioni non attuali). La realtà non può essere limitata all'esperienza di ogni istante perchè l'esperienza stessa passa di istante in istante da un contenuto ad un altro realizzando il trascendente relativo: se questo non avesse un'esistenza propria, sarebbe necessario ammettere che il contenuto rappresentativo sorga misteriosamente dal nulla e vi ritorni, rendendo così inesplicabile la stessa esperienza dell'istante. In secondo luogo chi può sceverare nell'esperienza dell'istante ciò che è realmente un dato attuale dagli elementi rappresentativi in essa inquadrati e chi può fissare i precisi confini del « qui » e dell'« ora »? Secondo l'altra interpretazione si intende che la realtà obbiettiva non possa esistere se non come *mio* oggetto (1). La filosofia dell'immanenza si può considerare come una forma mitigata di questa specie di solipsismo; in quanto secondo essa l'oggetto esiste come oggetto della coscienza collettiva, non solo della coscienza individuale, ma non può essere pensato disgiuntamente da essa. Ora ciò contraddice alla posizione del rapporto obbiettivo che stabilisce la reciproca autonomia dei due fattori. Io non posso pensare un soggetto senza alcun oggetto, nè un oggetto senza un soggetto (trascendenza assoluta); ma è nella natura del rapporto obbiettivo che l'oggetto sia indipendente dall'unità subbiettiva

---

(1) In questo senso il SCHUBERT SOLDERN, op. cit., 11 ss.

cui accede e possa perciò venir pensato in sè non come oggetto assoluto, ma come un'attività analoga a quella che si rivela nella mia coscienza, come un soggetto-oggetto autonomo. Negare questo punto equivarrebbe, come si è veduto nel paragrafo ottavo, o a negare in realtà l'oggetto o a porlo come un inesplicabile limite dell' io, come un non io in sè. La coscienza deve sempre essere pensata come la sintesi d'una molteplicità (oggetto) in un'unità; ma ciascuno degli elementi che concorrono nella sintesi non può essere che una sintesi relativa cui non è in alcun modo essenziale la partecipazione alla sintesi superiore e che, appunto in quanto è una sintesi, un soggetto-oggetto, non è un oggetto in sè. Perciò l'obbiezione che pure tutta la realtà dovrà pur sempre essermi data come *mia* realtà non ha alcun valore. Nell'istante medesimo in cui la realtà è la mia realtà essa non è più soltanto mia: tutto ciò che io conosco o conoscerò è o sarà una mia realtà; ma non potrebbe essere una realtà per me se non fosse anche una realtà indipendente da me. D'altra parte il fatto medesimo che la mia realtà è oggi più comprensiva di ieri e sarà forse domani più comprensiva di oggi mi prova che la mia realtà d'oggi non è tutta la realtà e che essa non è se non una parte d'una realtà più comprensiva che non sarà forse mai data al mio soggetto individuale. In secondo luogo quest'obbiezione presuppone l'identità continua e costante del soggetto; ma col mutare della realtà muta (sia pure per gradi insensibili) il soggetto: il mio io d'oggi non è l'io di ieri, nè l'io della mia infanzia. La realtà è una coscienza che si realizza e si svolge per gradi successivi e con essa si svolge il soggetto: perciò nessun momento di questa ascensione soggettiva può arrestare sè per l'eternità e dire: io sono il Soggetto ed ogni realtà sarà la mia realtà. [1]

Noi dobbiamo pertanto riconoscere che la nostra coscienza non è l'unica realtà: essa è sôrta nel tempo, è intermittente, si svolge pel confluire in essa di innumerevoli altri elementi coscienti. Ma con altrettanto vigore dobbiamo insistere sul principio che in ogni caso noi non abbiamo mai a fare con altro che con elementi coscienti, non possiamo mai indurre all'esistenza d'altro che di altri processi di coscienza. Ogni attività che si inserisce nella coscienza non può essere in sè che un'attività psichica: come potrebbe altrimenti concorrere nell'unità della coscienza?

Noi possiamo ammettere un trascendente relativo, non un trascendente assoluto, di cui non abbiamo, nè possiamo avere la minima notizia. Le argomentazioni che si oppongono a questo modo di vedere si riducono sempre in fondo a ripetere che « la dipendenza della coscienza da noi avvertita nella percezione ci rinvia ad alcunchè di indipendente dalla *nostra* coscienza.....; che è o una forza ignota ed incosciente della nostra coscienza od una realtà ed attività distinta dalla *nostra* coscienza » (1). Distinta dalla *nostra* coscienza certamente; ma non dalla coscienza. Noi non possiamo pensare un *esse in re* distinto dall'*esse in intellectu*; questo non è una categoria dell'essere, ma coincide puramente e semplicemente con l'essere. Tutto ciò che io posso considerare come un essere, il mondo con tutti i suoi processi, le stesse pretese cause delle modificazioni della nostra coscienza sono concepibili soltanto come un contenuto di coscienza: un essere fuori della coscienza è inconcepibile nel modo più assoluto (2). Il supporre che il momento obbiettivo della coscienza ci rinvii ad alcunchè di altro dalla coscienza è un ritorno al preconcetto realistico di cui abbiamo sopra mostrato l'insussistenza. La coscienza non è un recipiente, un'attività soggettiva diversa dagli oggetti particolari, i quali potrebbero essere qualche cosa indipendentemente dalla coscienza in generale. In realtà non vi sono che dei processi coscienti concorrenti in un'unità complessiva: la coscienza non può essere contrapposta a ciascuno di essi se non come l'essere in astratto ad un essere particolare: ma considerata in sè medesima non ha alcun contenuto, non aggiunge alcun elemento nuovo al contenuto, perchè questo non è nulla indipendentemente da essa ed è ciò che è appunto in quanto è fatto cosciente. Una grande differenza sembra certo esservi tra le due espressioni: « io percepisco questo albero » e « quest'albero è » (3). In realtà quest'ultima proposizione esprime solo la realtà della rappresentazione dell'albero come fatto cosciente e la possibilità del suo rapporto con un altro centro di coscienza: la prima esprime il suo rapporto con il mio centro cosciente. Ma non vi è per l'albero altro modo di essere in sè

(1) RIEHL, *Der phil. Krit.*, II, II, 148.
(2) Si cfr. ZIEHEN, *Psychophys. Erkenntnisstheorie* (1898), § 1-3.
(3) Si cfr. BERKELEY, *Dial.*, 235-236.

che di essere per un soggetto cosciente: l'esistenza degli elementi che entrano nella mia rappresentazione dell'albero (la cui totalità integrale costituisce *l'albero*) non può da me essere pensata, anche indipendentemente dalla loro eventuale partecipazione ad un altro centro di coscienza, se non nella forma dell'esistenza delle mie rappresentazioni attuali. E se si ha la pazienza di esaminare tutto ciò che generalmente è riguardato come un'esistenza trascendente (in modo assoluto), si vedrà, come venne ripetutamente notato nell'esame del realismo, che realmente essa non è se non un dato elemento od un gruppo di elementi coscienti eretto in realtà trascendente.

La realtà attualmente presente al mio spirito non è così che una parte, un complesso cosciente compreso nel seno d'una realtà infinitamente più comprensiva, ma di eguale natura. Del resto anche coloro che, come Berkeley, Fichte, W. Schuppe, A. Spir, non attribuiscono al contenuto cosciente altra realtà che quella di « essere rappresentato » sono lungi dal sostenere che la sua esistenza dipenda dal soggetto empirico: anch'essi riconoscono l'esistenza di altre coscienze in cui e per cui le cose continuano ad esistere anche quando cessano di essere da noi percepite. Il rigetto del realismo volgare non conduce punto, come Jacobi vuole, al subbiettivismo assoluto, al solipsismo, all'illusionismo. L'esistenza del mondo esteriore è anche per l'idealista una certezza, *una rivelazione immediata*. E nulla impedisce che noi la chiamiamo, come Jacobi vuole, una fede; una fede, come vedremo, è tutta la nostra conoscenza. Ma si ricordi che essa è una fede nell'esistenza, indipendente da noi, del contenuto della rappresentazione come realtà psichica, non nell'esistenza, indipendente dalla coscienza in genere, dell'oggetto come realtà extracosciente. Noi apprendiamo direttamente la realtà e nell'originale, non in una copia: ma quest'originale è l'atto cosciente medesimo:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
(Parm., fr. 8, v. 34, Diels).

13. — Ora come è possibile che il mondo degli oggetti esista indipendentemente da me senza tuttavia cessare di essere un insieme di stati, di attività coscienti? Noi abbiamo già veduto

nell'esame della filosofia dell'immanenza come l'unico mezzo di mantenere l'idealità dei fenomeni senza distruggerne l'obbiettività consista nel considerarli come stati coscienti, esteriori senza dubbio all'attività cosciente del nostro io-soggetto e di ogni altro soggetto umano, ma immanenti alla loro propria coscienza: nel porre cioè nel fenomeno stesso il rapporto di oggetto e di soggetto della coscienza (1). Da una parte il fenomeno è a sè stesso oggetto, è una pluralità che viene rappresentata e coordinata nella sua unità; dall'altra è unità coordinante subbiettiva cui il fenomeno stesso, in quanto oggetto, appare. Questo punto di vista, che ci permette di comprendere come il fenomeno, pur rimanendo un processo psichico, possa sussistere fuori della coscienza nostra e di ogni coscienza analoga alla nostra, non solo non ha in sè nulla di assurdo; che anzi esso è richiesto dalla legge di continuità dello sviluppo della coscienza (2). La possibilità dell'esistenza di stati di coscienza isolati è resa evidente del resto anche da un'altra considerazione. La coscienza, come si è veduto, implica sempre l'unità del soggetto; la quale unità varia col variare del contenuto cosciente. Ora, supposto che fossero eliminati successivamente dalla mia coscienza tutti gli elementi ad eccezione di uno (3), non è vero che essa implicherebbe sempre un'unità soggettiva propria, sia pure depotenziata quanto si vuole? Ogni fenomeno anche più elementare non è quindi mai puramente oggetto; esso ha un polo subbiettivo per cui esso è anche quando non fosse presente alcun altro soggetto. Questo polo subbiettivo del fenomeno è ciò che la metafisica ipostasizza nella *sostanza*. Questa non è pertanto un'unità fortuita ed artificiale od un cieco substrato di qualità, ma è un'unità spirituale vivente, l'unità della coscienza immanente al fenomeno: ciascun fenomeno costituisce un sistema chiuso e distinto, il rap-

---

(1) Boirac, *L'idée du phén.*, 95 ss.

(2) Clifford, *Lect. a. Ess.*, 284: " A feeling can exist by itself, without forming part of a consciousness. It does not depend for its existence on the consciousness of wich it may form a part „. Di ciò si vedrà del resto più ampiamente nel cap. quarto.

(3) Per questi stati di monoideismo, che appartengono alla psicologia patologica, si cfr. P. Janet, *L'automat. psychol.*³ (1899), 44 ss.

porto d'una molteplicità obbiettiva ad un soggetto immanente, il quale è il principio della sua unità sostanziale (1).

Strano appare certamente all'intelletto volgare il pensiero che tutto ciò che noi siamo avvezzi a considerare come materia inerte sia in realtà un complesso di esseri coscienti, anzi di pure attività coscienti. Meno strano apparirà se si consideri con Leibniz che ogni sostanza si riduce sempre al concetto di attività, di forza, e che alla sua volta questo concetto non è pensabile altrimenti che sull'analogia dell'attività che noi conosciamo immediatamente in noi stessi. Esso ci s'impone d'altronde come l'unica soluzione che ci permetta una concezione coerente della realtà. Se noi pensiamo alla concezione del realismo (facendo pure astrazione dal principio, superiore ad ogni dubbio, del carattere ideale della realtà), quale inconcepibile mistero non diventa il mondo, pensato come una pluralità infinita di masse estese senza colore, senza nessun'altra qualità sensibile, che riempiono lo spazio occupato ed obbediscono per un'inesplicabile fatalità a misteriose leggi che ciecamente reggono tutte le cose! E se noi riconosciamo la natura ideale della realtà, non ci resta altra alternativa che tra il considerare la realtà come una pura apparenza, come il sogno d'un soggetto, ed il considerarla come un complesso di esseri coscienti, come un grande sistema di unità viventi che si organizzano in un sistema sempre più armonioso e perfetto. Del resto anche la filosofia naturalistica quando consideri seriamente il carattere ideale delle cose non può esimersi dal risolvere il complesso degli oggetti in un mondo ideale, in un sistema di atomi psichici di cui la materia è una pura ap-

---

(1) Si cfr. le acute considerazioni del BOIRAC, op. cit., 326 ss., e di H. HIRAM STANLEY nella *Philos. Review,* luglio 1900. Anche il GREEN svolge in termini leggermente differenti una concezione analoga. Secondo il GREEN ogni oggetto esteriore si risolve in relazioni: anche ciò che noi consideriamo come più inseparabile dall'invariabile natura delle cose si risolve in un rapporto. Se noi spogliamo un oggetto di tutte le sue relazioni, non ci rimane assolutamente altro che un centro astratto d'unità, il quale del resto è impensabile disgiuntamente dalle relazioni. Questo principio d'unità, che è presente in ogni fenomeno come centro d'unità dei suoi elementi, delle relazioni che lo costituiscono, è quel medesimo principio che accentra i fenomeni della nostra coscienza in un io e costituisce così anche la nostra unità. Esso è l'unica e vera sostanza (*Proleg. to Ethics,* 29 ss.).

parenza (1). Noi dobbiamo per ora lasciare da parte il problema dell'apparenza del mondo materiale: è inutile per il fine nostro ricercare in che senso si possa dire che esso è la parvenza di una realtà psichica e perchè gli elementi psichici che lo costituiscono siano da noi considerati in sè come non coscienza, come un quasi-non-essere: questo per noi è incontestabile che essi, in quanto sono, sono realtà psichiche e non sono in sè stessi null'altro da ciò che essi appaiono nella coscienza.

Ciò è ben differente, si comprenderà facilmente, dal dire che il mondo sia un complesso di pure apparenze, un fluire d'immagini senza realtà, senz'attività, senza consistenza. E tuttavia questo è il concetto che in generale i volgari hanno ancora dell'idealismo. Siccome essi sono avvezzi a considerare la realtà delle sensazioni tattili come una realtà in sè che ci conferma la veridicità delle sensazioni visive, ogni negazione d'una realtà in sè al di là della rappresentazione coincide per essi con la negazione di questa loro immaginaria realtà in sè; l'idealismo, secondo essi, considera il mondo come un'immensa allucinazione visiva senza conferma nelle sensazioni muscolari e tattili. Prendendo la parola « rappresentazione » (o « idea ») in questo ristretto senso volgare di immagine visiva nascono le ridicole questioni di cui si occupa appunto Berkeley nella seconda parte dei suoi « Principii ». Se tutte le cose non sono che idee (egli dice riproducendo l'obbiezione volgare), che cosa divengono il sole, la luna, le stelle? Che bisogna pensare delle case, dei fiumi, dei monti, degli alberi, del nostro corpo medesimo? E non è strano il dire che noi ci vestiamo di idee, mangiamo delle idee? Anche le obbiezioni degli Scozzesi contro Berkeley non hanno altro fondamento: l'argomento favorito e trionfante di Brown contro Berkeley è appunto questo che egli avrebbe dovuto, per essere coerente alle sue teorie, camminando cadere nei fossati o battere il capo contro gli alberi (2). Ed è doloroso vedere come ancor oggi i dogmatici del materialismo biologico, che disde-

(1) Si veda il cap. IV. Mi limiterò a citare qui il geniale saggio del Clifford " On the Nature of Things-in-themselves „ nelle *Lect. and Ess.*, 274-286.

(2) Stuart Mill, *Log.* (tr. fr.), II, 412; Penjon, *Etude sur Berkeley* (1878), 370 ss.

gnano evidentemente le sottigliezze della metafisica « chiacchierìo pressochè vuoto di senso », ripetano questo non senso come una obbiezione decisiva destinata a spazzare d'un colpo tutta la speculazione idealistica da Berkeley ad Hegel (1). Già fin dal 1710 tuttavia Berkeley si occupava nella seconda parte dei suoi « Principii » di dissipare questo grossolano preconcetto e notava che la parola idea (che in lui è sinonimo di rappresentazione) designa l'intiero complesso delle qualità sensibili che costituiscono un oggetto, la combinazione delle sensazioni visive con le sensazioni di solidità, peso, ecc., ossia è un perfetto sinonimo della parola « cosa »: solo ricorda inoltre che la « cosa » non è nulla in più di ciò che sentiamo come pesante, solido, ecc. Soltanto Berkeley considerava queste idee o cose come un puro *percipi*, come modi di coscienza in sè inerti ed ipostasizzava il loro lato attivo, vivente nell'attività divina. Per noi invece anche questa distinzione non ha più ragione di sussistere. L'attività è insepa-

rabile dalla rappresentazione: ogni rappresentazione non è un puro *percipi*, un'immagine passiva, ma una forza, un essere, una volontà. Il mondo non è perciò una semplice successione d'immagini, ma è una realtà cosciente multiforme, attiva, vivente: questa sua attività interiore è appunto ciò che noi consideriamo come la sua realtà sostanziale. È quindi una grande ingenuità il credere che « realtà psichica » sia sinonimo di realtà immaginaria, soltanto pensata, per contrapposto ad una realtà esteriore non psichica: è superfluo ricordare che tutto ciò che noi vediamo, tocchiamo o sentiamo in qualsiasi modo non è mai altro che una realtà puramente psichica. Vorremo noi negare l'esistenza dei suoni e dei colori perchè si è d'accordo nel riconoscere che tutta la loro realtà consiste nell'essere uditi e veduti? « E la loro realtà è forse men sonora e men brillante perchè essa consiste solo in ciò che è percepita e non in una esistenza indipendente da ogni coscienza? » (2). Onde è altrettanto ingiustificato il credere che la tesi idealistica debba sconvolgere la nostra vita pratica od essere contraddetta in ogni momento dalle nostre azioni. Qualunque sia la natura ultima delle cose,

---

(1) Cito per esempio M. Nordau, *Degenerazione* (tr. it.), 269.
(2) Lotze, *Metaphys.*, § 113.

il loro insieme costituisce un ordine, un sistema regolare su cui non cade questione e su cui si fondano appunto le nostre previsioni, i nostri disegni, le nostre regole pratiche: che le cose siano enti sostanziali extracoscienti o processi coscienti, ciò non altera punto i nostri rapporti con esse. E così nulla impedisce che noi continuiamo a chiamare gli esseri esterni cose, oggetti. Il linguaggio non è stato creato dai filosofi, ma dai volgari e sotto l'influenza delle concezioni volgari: perciò bisogna « pensare come i dotti e parlare come il volgare ». Certo sarebbe ridicolo voler tradurre le espressioni comuni nei termini della filosofia idealistica: ma non si esporrebbe egualmente al ridicolo chi volesse tradurre le frasi più semplici del linguaggio comune nella loro precisa espressione scientifica?

Accenniamo ancora per ultimo ad un'altra difficoltà che viene mossa alla dottrina dell'identità della rappresentazione e dell'oggetto; e cioè che allora tutte le scienze coinciderebbero con la psicologia. Ciò sotto un certo aspetto è vero, in quanto il punto di vista psicologico è veramente il punto di vista più comprensivo e più profondo: qualsiasi processo naturale si risolve in una serie di rappresentazioni. Ma è così poco necessario perciò risolvere le scienze nella psicologia, come è necessario, per es., risolvere le scienze storiche nella fisica, perchè i fatti da esse considerati si risolvono in ultimo in movimenti. Cesare passando il Rubicone dovette, nuotando sul fiume, obbedire alle leggi della gravità come qualsiasi altro corpo galleggiante: ma con le pure leggi della fisica non si spiega quel fatto storico decisivo che fu il passaggio del Rubicone. È indispensabile in questo come in tutti i casi simili fare astrazione dall'aspetto generico ed universale delle cose: allo stesso modo è possibile nelle scienze fare astrazione dal carattere psichico dei dati (e perciò da tutte le loro particolarità in quanto vengano considerati puramente sotto questo aspetto) per considerarli nelle loro ulteriori specificazioni. E tanto meno la psicologia sente il bisogno di subordinare al proprio punto di vista le ricerche delle altre scienze. Ciascuna scienza parte da un punto di vista tutto proprio, come da un presupposto inamovibile; qualunque ne sia il valore relativo, questo punto costituisce per essa un punto di vista assoluto. Nessuna tra le scienze ha quindi il diritto di imporre alle altre il proprio punto di vista: l'ufficio di ricercare quale sia il vero

punto di vista, ossia il punto di vista più semplice, più puro da ogni presupposizione dogmatica e di estenderlo all'intiera realtà per ricavarne un'interpretazione complessiva non appartiene più alla psicologia, ma alla metafisica.

14. — L'accedere d'un fenomeno, d'uno stato cosciente a quell'aggregato di stati coscienti, che è il mio io, è ciò che dicesi *conoscenza*. Essa è quindi non un'immagine, un fatto interno del soggetto, distinto dall'oggetto cui si riferisce, ma è l'oggetto medesimo nella sua unione ad un gruppo psichico, ed è un fatto psichico anche isolatamente da questo gruppo. Questo concetto della conoscenza non solo ci libera dall'inesplicabile prodigio che tutto il mondo obbiettivo, illimitato nello spazio, infinito nel tempo, non sia, in quanto rappresentato, che un certo atto del soggetto od una certa affezione delle cellule cerebrali, ma ci permette anche di esplicarci come più soggetti possano partecipare ad una stessa realtà, senza che perciò ci sia necessario ricorrere all'ipotesi non meno meravigliosa di innumerevoli rappresentazioni del mondo svolgentisi parallelamente negli innumerevoli soggetti. La realtà è una sola ed identica per tutti i soggetti conoscenti; ciascuno di essi vi partecipa naturalmente secondo la propria potenza. Come poi più centri soggettivi possano partecipare ad una medesima realtà spirituale, si comprenderà facilmente quando si consideri come questa conseguenza sia già implicata nel realismo scientifico. Nessuno, io credo, vorrà attribuire alla luce ed ai colori un'obbiettività extracosciente: siano essi fenomeni distinti coordinati alle altre categorie di sensazioni, o siano parvenze subbiettive prodotte dai movimenti, non v'è dubbio che essi non sono altrimenti che per la coscienza e nella coscienza. Questo mondo luminoso in cui io vivo ed i fulgidi colori delle cose sarebbero adunque una mia creazione, dipenderebbero dal mio spirito? Ed ogni coscienza vedrebbe un'altra luce, altri colori, un altro mondo? L'assurdo quindi, se assurdo vi fosse, colpirebbe pure una dottrina che pure è generalmente accettata senza obbiezioni dal pensiero comune. Non è punto necessario perciò che vi siano altrettanti mondi subbiettivi quante sono le coscienze: nulla vi è d'inconcepibile nel fatto che un medesimo fenomeno possa far parte di due, anzi d'in-

numerevoli coscienze: come nulla impedisce che un medesimo fatto psichico possa far parte, nel seno d'una stessa coscienza, di due o di più sistemi psichici differenti.

Ogni coscienza è così il risultato dell'organizzazione d'un numero sterminato di sintesi elementari, le quali però non costituiscono un caos disordinato e confuso, ma si sono organizzate in sintesi superiori d'una varietà indefinita, determinate nella loro natura dagli elementi che le costituiscono: e queste alla lor volta per una gradazione continua di unificazioni d'un valore sempre più alto si subordinano in ultimo all'unità sempre rinnovantesi della sintesi cosciente suprema. La coscienza individuale è quindi essa medesima un fenomeno, un fenomeno estremamente complesso: la sua origine empirica non contraddice punto alla natura ideale della realtà. Se si pensano i fenomeni come dipendenti dalla coscienza individuale, quale contraddizione! Il mondo esteriore con i suoi sistemi stellari, con le sue innumerevoli formazioni naturali non esiste che per la mia coscienza; questa alla sua volta è un'apparizione sôrta nel tempo ed in virtù di processi lunghi e complicati. Questa contraddizione scompare invece quando si consideri la coscienza come la sintesi di innumerevoli processi coscienti: processi che abbracciano in sè non soltanto ciò che noi consideriamo come lo svolgimento della nostra coscienza, ma si estendono, al di là di essa, anche a ciò che noi consideriamo come evoluzione inorganica ed organica, come natura. Ciascuna delle sintesi elementari non è un elemento materiale immutabile, ma è un'attività, una vita, una coscienza: ciascuna di esse si riflette, per l'identità del soggetto, nel soggetto della sintesi suprema e modifica, sia pure in quantità infinitesimale (subcosciente o cosciente), l'unità complessiva della coscienza. E ciascuna di esse è nel suo più ristretto campo ciò che è la sintesi superiore: lo stabilimento d'un'unità, il riconoscimento d'un'identità. Perciò la sensazione è la sintesi d'un elemento della nostra personalità con un elemento prima ad essa straniero: essa risulta, come già vide con sorprendente chiarezza Plotino, dall'unione d'un elemento esteriore con un elemento dell'essere nostro, il quale è συμπαθές, ὁμοιοπαθές da una parte con l'elemento esteriore, dall'altra con la sintesi spirituale superiore. Essa si opera per una specie di συμπάθεια: perciò noi non conosciamo se non ciò che vibra all'unisono con il soggetto nostro, ciò che tende a con-

fondersi e ad unificarsi con esso (1). Anche la conoscenza dei nostri simili è il risultato d'un analogo contatto immediato delle coscienze. Certo da principio essa è una conoscenza mediata, un'inferenza e, come il Clifford ha bene riconosciuto, un' inferenza particolare: essa è un giudizio d'identità, di cui il nostro io medesimo è un elemento. Ma essa diventa ben tosto un' intuizione immediata per cui noi partecipiamo direttamente ad un'unità psichica a noi straniera. Questa partecipazione, quando diventa comunione perfetta di coscienze, è il preludio della costituzione d'un io trascendente le individualità sulla cui unità si costituisce, dell'io superiore della simpatia e della pietà. « Per mezzo dei sentimenti altruistici (scrive il Riehl) è stabilita una relazione tra la coscienza mia e quella del mio prossimo. Noi apprendiamo così la vita interiore dei nostri simili in modo immediato (2). Noi soffriamo il dolore stesso di un altro, la cui coscienza cessa di essere straniera alla nostra » (3).

Questo accedere di un gruppo cosciente ad un altro, questa unione dei soggetti particolari in coscienze complesse non sarebbe possibile senza l'unità del Soggetto. Nella conoscenza l'io del fenomeno si confonde col mio proprio io perchè ambo sono l'Unità indivisa e partecipata. Uno solo è il Soggetto, benchè riflesso in un infinito numero di esseri: ogni moto, ogni vita, ogni esistenza più alta non è che il tendere verso l'Unità suprema; ed ogni conoscenza non è che il dissipamento d'un' illusione, il riconoscimento imperfetto del Soggetto universale che ritrova in ogni cosa sè stesso. Egli è quello che tutto conosce e che da nessuno è conosciuto perchè egli è ciò ogni essere conoscente chiama « io ». Soltanto questa unità delle cose può esplicare i rapporti reciproci che nella conoscenza, nella pietà e nelle alte intuizioni dell'arte e della religione si annodano tra ciò che io chiamo il mio proprio io e la secreta anima delle cose. Uno solo è il fon-

---

(1) PLOTINO, *Enn.*, IV, 4, 23; 5, 1; 5, 8. E qui può ricordarsi anche l'antica dottrina d'EMPEDOCLE:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ κ. τ. λ.
EMPED., v. 333 ss., Stein.

(2) ἐν συνέσει. PLOTINO, *Enn.*, IV, 3, 18.

(3) RIEHL, *Der philos. Krit.*, II, II, 188; LIPPS, *Die ethischen Grundfragen*, 15 ss.

damento dell'unità della natura e della conoscenza nostra di quest'unità. La questione della corrispondenza dell'ordine della natura all'ordine della conoscenza è risolta dalla loro identità nell'Unità suprema di cui sia l'intelletto nostro, sia le unità fenomeniche sono forme, realizzazioni imperfette; la concordanza delle due serie non è un ravvicinamento di due corsi paralleli ma la confusione di due correnti in una sola, il risplendere di un'identità.

Da ciò che uno solo è il principio che vive nell'anima mia e nelle altre unità spirituali non segue però senz'altro che esse debbano essere identiche: poichè lo stesso principio, esistendo in forme differenti, proverà affezioni differenti (1). L'unità del Soggetto non è un'unità empiricamente attuale, ma un'unità che diviene: la conoscenza ne è appunto il realizzamento. Assolutamente vana è perciò l'obbiezione che contro l'unità del Soggetto si trae dalla molteplicità e diversità dei soggetti empirici. In essa noi abbiamo anzi una conferma del principio contro cui è diretta: perchè dall'unità stabilita per la conoscenza sorge veramente la identità, la dissoluzione in un'unità cosciente superiore. Il fatto della pietà, della penetrazione mutua delle coscienze individuali in un unico sentire valse già presso gli antichi come una prova dell'unità dello Spirito: Plotino e gli Stoici vedono appunto nel fatto dell'amore vicendevole e della pietà il segno dell'unità del nostro principio interiore che si eleva per mezzo di essi al riconoscimento della propria identità (2). Quindi la coincidenza dei fenomeni nell'atto della conoscenza non è un'identificazione pura e semplice dei rispettivi soggetti, perchè nessuno di essi è il Soggetto assoluto. Il soggetto che è presente nella sintesi appercettiva suprema, sebbene sia lo stesso Soggetto trascendente che è presente nell'infimo dei suoi elementi, non è nella sua manifestazione empirica identico: onde da un lato la conoscenza appare come un *noi*, come *nostra* conoscenza, dall'altro invece come *non noi*, come oggetto. In ogni sintesi nuova, in ogni riflessione più alta il soggetto reca per così dire alla coscienza obbiettiva le sintesi inferiori che vi concorrono come elementi:

---

(1) Plotino, *Enn.*, IV, 9, 2.

(2) " *Membra sumus corporis magni* „ dice Seneca; si cfr. Marco Aurelio, IX, 9; XII, 30; Plotino, IV, 9, 3.

nell'atto stesso che il soggetto si eleva a più alta potenza esso crea a sè il proprio oggetto che è il sistema delle unità soggettive oltrepassate. Un punto solo nella coscienza ci appare sempre come io ed è il punto attuale dell'appercezione, della sintesi; ma esso si rinnova in un processo continuo di elevazione: perciò in ogni atto di sintesi il soggetto è a sè stesso ignoto e la conoscenza del proprio sè, quale esso è nel momento attivo d'una sintesi, implica la costituzione di una nuova sintesi, il passaggio per la riflessione ad un sè superiore (1). Così l'io nostro, pur non essendo che una manifestazione empirica del Soggetto assoluto, rimane distinto, in forza della stessa sua limitazione, dai soggetti inferiori che in esso si confondono: perciò io non mi identifico col mondo e mantengo me stesso distinto dalle personalità altrui le quali entrano pure (più o meno perfettamente) per mezzo della conoscenza a far parte della mia coscienza. Ma appunto perchè il mio io non è il Soggetto assoluto, anch'esso tende ad unificarsi, ad immedesimarsi alle unità limitate analoghe alla sua, a confondersi con esse in una sintesi superiore, a dissolversi in un io più comprensivo di fronte al quale esso non è più che oggetto. Quest'estensione successiva della coscienza crea, per la fusione della mia individualità con le altre individualità analoghe, l'io collettivo della coscienza morale; per l'estensione del mio io all'io che vive nelle forme sensibili della natura, l'emozione estetica; e raggiunge infine il suo termine supremo nella coscienza religiosa che è la vita nel Soggetto assoluto, la vita in Dio.

15 (2). — Una sola è quindi la legge secondo cui si svolge la coscienza dalle più oscure funzioni psicologiche alle creazioni più alte dell'arte e della filosofia: la legge dell'unità. La molteplicità degli elementi dell'esperienza crea disparità e contraddizioni, che il pensiero domina e riduce in una forma d'unità: e quest'attività del pensiero esige essa medesima l'estensione dell'esperienza a nuovi elementi, in modo che dalla loro sintesi complessiva sorgono forme d'unità sempre più alte. La distin-

(1) Schelling, *Syst. d. trasc. Ideal., S. W.*, I, iii, 403 ss.

(2) Schuppe, *Erkenn. Logik,* § 147-153; *Grundr.*, § 154-159; Spir, *Pens. et real.*, 54 ss.

zione che per virtù di questo processo si opera nel seno del complesso cosciente fra le costruzioni dell'esperienza, che sono armonizzabili nell'unità complessiva, e quelle, che (come p. es. gli errori dei sensi o il sogno), essendo in contrasto con gli altri elementi della stessa esperienza, vengono da noi eliminate, costituisce la distinzione fra la verità e l'errore.

La teoria dell'errore è una delle difficoltà che vengono generalmente opposte all'idealismo come un'obbiezione invincibile (1). Se la rappresentazione è l'unica realtà ed è identica con l'oggetto, come si distingue ancora la rappresentazione illusoria dalla rappresentazione vera? Come si esplica allora per esempio che la medesima torre possa apparire secondo il punto di vista ora quadrata, ora rotonda? Come si esplicano l'allucinazione ed il sogno? Certo la soluzione apparentemente più semplice consiste nell'assumere come criterio della verità la realtà in sè, riconducendo le cause dell'errore alle alterazioni subbiettive del soggetto conoscente. Il difficile è poi, come si è veduto, nel rintracciare questa realtà in sè. Due rappresentazioni d'un medesimo oggetto, delle quali l'una è giudicata vera e l'altra falsa (come nell'esempio riferito della torre), sono entrambe costruzioni psichiche e non hanno in sè nulla che ripugni alla realtà. Nell'una e nell'altra vi è un certo numero di dati che possono venir disposti secondo un ordine o secondo un altro; l'uno e l'altro sono in sè egualmente possibili. Ciò che decide fra essi non è il confronto con un ordine in sè (il quale, in quanto appreso, non potrebbe essere se non una rappresentazione ed allora non si differenzierebbe dalla rappresentazione vera), ma l'estensione dell'esperienza, l'appello ad altri dati, l'inquadramento dell'unità dubbia in un'unità più vasta. Trovandoci in presenza di più rappresentazioni noi consideriamo il loro complesso come realtà, in quanto esso è suscettibile di venire armonizzato in un ordine unico: quella rappresentazione che è irreducibile all'ordine complessivo, ossia è in contraddizione con le altre, è da noi considerata come falsa. Si comprende perciò come in molti casi sia difficile decidere da qual parte sia la verità e da qual parte sia l'illusione: casi che, se il criterio della verità consistesse in un raffronto intuitivo con la realtà, non dovrebbero essere possibili. Ed anche in questi casi la decisione definitiva

(1) Si cfr. p. es. Busse, *Philos. und Erkenntnissth.*, 20 ss.

dipende da un nuovo ampliamento della conoscenza, dalla considerazione di un ordine più comprensivo. Nè è diverso il criterio che noi applichiamo alle costruzioni del passato. Tutto il corso del passato costituisce un ordine armonizzato in sè stesso e connesso col presente: il criterio della realtà o non d'un ricordo è nella sua armonizzabilità con questo ordine: onde quando questo criterio manca, ci manca ogni fondamento per decidere se si tratti d'un reale ricordo o d'un fatto puramente immaginario. Il criterio per decidere della realtà o non d'una rappresentazione non è quindi il raffronto con una realtà obbiettiva extracosciente, con un « divenire esteriore obbiettivo », che sia come il testo da cui deve dipendere la decisione circa il valore delle sue diverse traduzioni subbiettive. Non vi sono in realtà che queste diverse traduzioni: il testo è quella che ci dà il senso migliore. Il criterio vero è l'attività organizzatrice della mente medesima, il suo indirizzo immutabile verso l'unità. Soltanto non si deve incorrere nell'errore di considerare questo criterio come un principio astratto *a priori*, secondo cui la mente nostra giudichi del vero e del falso. Esso non è un principio astratto, ma è l'attività stessa dello spirito unificatore che suscita nella sua ascensione forme d'unità sempre più perfette in cui si ordina la realtà purificandosi dall'apparenza e dall'errore: onde uno solo in astratto è il criterio, ma infinite sono le sue forme concrete nell'infinito numero delle sue applicazioni. Altro è quindi l'unità intuitiva d'una serie temporale o spaziale, in base alla quale giudichiamo della realtà od irrealtà d'un fatto o d'un oggetto sensibile: altro l'unità d'una serie causale o d'un'identità logica, in base a cui giudichiamo del valore d'una osservazione scientifica o d'una teoria filosofica. La costruzione falsa è nel primo caso ciò che dicesi illusione od apparenza, nel secondo caso errore; la correzione della prima si opera per mezzo di altre rappresentazioni o del ragionamento individuale; la correzione delle costruzioni intellettive si opera il più delle volte non nell'esperienza individuale, ma nell'esperienza collettiva, per cui soltanto è possibile il sapere scientifico. Ma il fondamento della verità e dell'errore è sempre sostanzialmente identico: esso è l'unità dell'esperienza, la connessione regolare dei fenomeni nell'ordine che è loro proprio (1).

---

(1) Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, 2, 14. Si cfr. Höffding, *Psych.*, 281 ss.

E quest'unità non si impone alla mente nostra in ogni grado del suo svolgimento come qualche cosa che deve essere se non perchè essa è ciò che veramente è; ogni unità particolare non si presenta come verità, se non perchè essa è l'attuazione imperfetta e parziale di quell'assoluta Unità che è il fine e il fondamento di tutta l'attività dello spirito.

Ciò che si è detto dell'illusione e dell'errore vale anche dell'allucinazione e del sogno (1). Anch'essi sono, come la realtà della veglia, costruzioni psichiche sorte per l'attività organizzatrice dello spirito da un certo numero di dati sensibili associati con elementi rappresentativi. L'unico carattere per cui si potrebbero contraddistinguere le costruzioni del sogno e dell'allucinazione è questo: che l'uno e l'altra sono una serie forte costituita in grandissima parte con elementi della serie debole: onde è naturale che agli oggetti del sogno manchino appunto quegli elementi che mancano solitamente agli elementi della serie debole (2). Ma ciò costituisce una semplice differenza di grado: poichè anche la realtà della veglia è costituita da una trama di elementi della serie forte, in cui sono intessuti innumerevoli elementi della serie debole. Schopenhauer rileva assai bene questo carattere di realtà obbiettiva che possiede il sogno e che lo distingue profondamente dalle creazioni della fantasia: il sogno è una serie forte, ma una serie forte estremamente limitata e capricciosa, il che lo avvicina alla follia. Ciò che distingue il sogno dalla veglia è quindi unicamente l'unità di coscienza che in essi si stabilisce: unità che nel sogno è meno perfetta, meno connessa, meno comprensiva. Questa imperfetta partecipazione degli elementi coscienti

---

(1) Schopenhauer, *S. W.*, I, 48 ss.; IV, 262 ss.; Jodl, *Psych.*, cap. III, § 36 ss.

(2) Si veda il § 1 del terzo capitolo. Non regge quindi la distinzione del Clifford (*Lect. and Ess.*, 312) secondo cui le visioni del sogno non involgono altra coscienza che la mia, laddove le visioni reali implicano attività psichiche altre dalla mia, ossia implicano le attività psichiche degli esseri rappresentati. Anche quelle apparenze che costituiscono l'immagine vista in sogno sono un contenuto psichico obbiettivo, ossia sono attività distinte dall'attività del puro soggetto; nel caso delle sensazioni organiche le quali confluiscono nel sogno ciò è indiscutibile. La differenza tra le visioni della realtà e quelle del sogno risiede nell'estrema povertà degli elementi onde queste ultime sono costituite.

rende tali costruzioni fantastiche estremamente instabili: il risveglio totale della coscienza corregge naturalmente la sintesi anteriore imperfetta e ricostruisce su basi più ampie e sicure una nuova realtà. Ma se nel sogno l'adattamento mutuo degli elementi fosse tale da rendere possibile, come nella veglia, una certa consistenza ed il ritorno delle costruzioni fantastiche, noi avremmo nel sogno un secondo io ed una seconda realtà: ciò che è possibile constatare nei fenomeni anormali del sonnambulismo. E così un'allucinazione perfettamente coerente non differisce per nulla dalla realtà: essa è allucinazione solo per colui i cui dati conoscitivi non armonizzano con essa.

La realtà non si distingue perciò dall'illusione se non in quanto si distinguono fra loro due gradi diversi dell'esperienza, di cui l'uno è rispetto all'altro più perfettamente unificato e più comprensivo. « La differenza tra le prime (le percezioni normali ed esatte) e le seconde (le allucinazioni e le illusioni dei sensi) non è, scrive lo Spir, nel contenuto della percezione, che è costituito in ambo i casi da sensazioni, ma nell'ordine in cui le sensazioni si producono. Nello stato normale, durante la veglia, tutte le nostre sensazioni sono legate le une alle altre secondo certe leggi, e non solo nel presente e per rapporto ad un soggetto particolare, ma anche con le sensazioni passate e per tutti i soggetti, di guisa che esse appaiono nello stesso modo per tutti i sensi, tutti i soggetti e tutti i tempi come un mondo di corpi nello spazio. Questo legame, del tutto regolare nel contenuto delle sensazioni, manca nei sogni e nelle allucinazioni, *ed è per questo solo che si può distinguerli dalle percezioni normali ed esatte* ». « Le nostre percezioni sono delle allucinazioni perchè esse non rappresentano alcun oggetto reale esteriore: ..... ma si distinguono dalle allucinazioni illusorie e dai sogni in quanto sono valide per tutti i sensi, tutti i soggetti percipienti e sono parti integranti dell'ordine universale che si manifesta nella nostra esperienza » (1). La differenza tra realtà ed apparenza non ha quindi, dal punto di vista empirico, nulla di assoluto. Essa appare così recisa e risoluta soltanto per l'invincibile tendenza nostra ad identificare senz'altro quel complesso di dati sensibili ed intelligibili che costituisce la nostra realtà empirica

(1) Spir, *Pens. et réal.*, 82; *Esquisses de phil. crit.*, 29.

di ogni istante con la realtà assoluta. Ora questo complesso è certamente per noi ed in quel dato istante la concezione più pura da ogni contraddizione e perciò appare di fronte agli elementi eliminati come la realtà di fronte all'illusione, come l'essere di fronte al non essere: ma quanta parte di ciò, che noi consideriamo oggi come illusione ed apparenza, non era per gli intelletti di mille anni sono una realtà indiscutibile; e quanta parte di ciò, che oggi noi crediamo di apprendere come realtà, non apparirà col tempo illusione! La nostra stessa esperienza d'altronde è sorta per una transizione insensibile da forme inferiori di esperienza in cui oggi vediamo un tessuto di realtà e di apparenza: ed anche ora essa non si trasforma e progredisce, se non perchè una parte di essa si converte continuamente ed insensibilmente in apparenza. Perciò la distinzione fra realtà ed apparenza non è mai niente altro nei singoli casi concreti che una distinzione fra realtà superiore e realtà inferiore: l'apparenza è una realtà empirica eliminata, cui è negato un valore assoluto: ma essa è per il rispettivo soggetto empiricamente così reale come da un punto di vista superiore (e perciò per un soggetto superiore) la vera realtà. Di qui si comprende un fatto notato già da Schopenhauer: come cioè le illusioni dei sensi si presentino a noi non come un'opera nostra, ma come un dato impostoci dall'esterno: onde noi possiamo rimuovere dalla mente nostra un errore, non possiamo, anche conoscendola come tale, rimuovere un'illusione (1). Questo ha la sua ragione nel fatto medesimo per cui anche la realtà sensibile ci appare come un dato e non come una costruzione nostra: il contrasto fra l'illusione e la realtà, che ci è data dal ragionamento, è realmente il contrasto fra due attività soggettive distinte, di cui ciascuna afferma la *sua* realtà. Naturalmente la sintesi costituitasi in virtù del ragionamento tende a dominare, ad assimilarsi la sintesi contradditoria: onde questa può, sotto l'influenza di appropriate circostanze, scomparire e cedere il posto alla sintesi vera. Simili esempi di correzione istintiva delle illusioni sensibili non sono rari anche nell'esperienza quotidiana (noi non ci accorgiamo per es. di vedere le persone assai più piccole quando esse si allontanano da noi di pochi passi). Vi è dunque tutta una gradazione

(1) SCHOPENHAUER, *S. W.*, III, 87; VI, 31.

di realtà empiriche correlative ai gradi di perfezione del soggetto, le quali tendono per una progressione sempre crescente all'identità perfetta con la realtà assoluta: e per il soggetto corrispondente a ciascuna di esse le realtà empiriche oltrepassate valgono come apparenza, quella, che gli discopre nel momento più alto dell'attività sintetizzatrice, come la vera ed assoluta realtà. Perciò la realtà sensibile rappresenta per la maggior parte degli uomini un reale assoluto sulla cui esistenza è cosa insensata muovere il minimo dubbio: essi identificano la realtà assoluta con quella che per essi costituisce la più alta verità possibile. Ma di mano in mano che la molteplicità sensibile si ordina nelle unità superiori dell'intelligenza e della ragione, alla realtà sensibile si sostituisce la realtà intelligibile delle leggi e delle idee: la realtà vera è allora il mondo dei noumeni, di cui l'universo sensibile è semplicemente il fenomeno. Ed anche queste unità ideali tendono a coordinarsi in un sistema unico, a costituire un'unità superiore: onde infine anch'esse si rivelano come espressioni imperfette di una realtà più profonda e ci rinviano a quella Verità di fronte a cui ogni altra cosa non è che apparenza.

16. — La conoscenza non è così soltanto un insieme immobile di fenomeni coscienti convergenti per caso verso l'unità puntuale d'un centro soggettivo, ma è la costituzione attiva di una sintesi, l'ascensione progressiva d'un sistema spirituale verso forme d'unità più comprensive e più perfette. Questo passaggio graduale dalla molteplicità all'unità è nello stesso tempo il passaggio dall'apparenza alla verità, dalla realtà empirica alla realtà assoluta.

Si è veduto, trattando dell'errore, come la distinzione fra verità ed apparenza non sia la distinzione fra una realtà extracosciente immutabile e le sue riproduzioni soggettive meno esatte, ma sia tra due gradi della medesima realtà cosciente, di cui l'uno si sostituisce all'altro: l'ordine non unificabile e perciò oltrepassato è da noi chiamato apparenza, l'ordine unificato, stabile e vitale è chiamato verità. La distinzione che si opera nel seno della nostra esperienza fra apparenza e verità coincide quindi con la distinzione fra esperienza non unificata ed esperienza unificata: la molteplicità disgregata degli elementi dell'esperienza acquista una garanzia di verità soltanto per la possibilità della

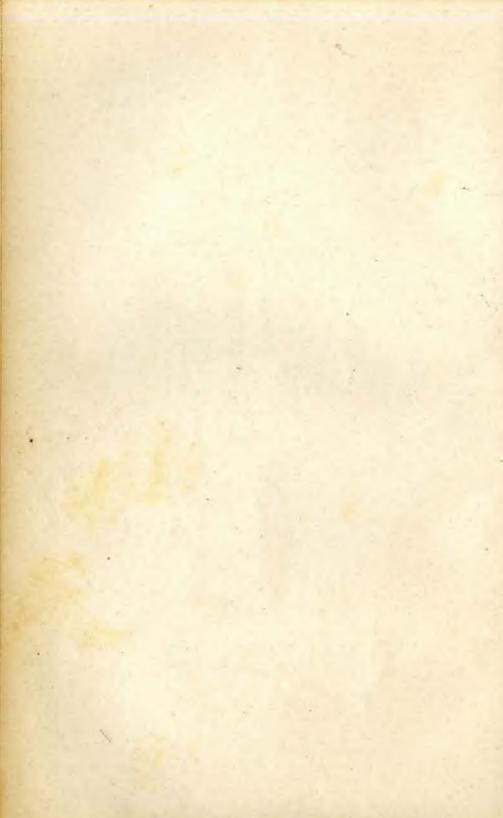
loro costituzione in unità. Ciò è evidente sopratutto nelle operazioni più alte della mente, in cui ogni passaggio ad una verità più alta è sempre condizionato da un atto di sintesi; ma anche la rappresentazione complessiva della realtà sensibile è fondata, sebbene inconsciamente, sullo stesso principio: anche il mondo sensibile non è che un sistema di dati armonizzati fra loro in modo da eliminare possibilmente ogni contraddizione. Soltanto nel caso della realtà sensibile, sebbene lo spirito possa talvolta esitare fra due concezioni opposte (è realmente quella torre quadrata o rotonda? è quell'individuo realmente la tale persona?), la sintesi si compie ordinariamente con tale sicurezza di risultati, con tale indipendenza dalla nostra stessa volontà, che per questo appunto essa è considerata come un dato assoluto, puro da ogni atto di coordinazione cosciente. Inoltre lo spirito nostro non si acquieta mai in alcuna realtà data come nella realtà definitiva, ma aspira senza posa a completare la propria esperienza con altre esperienze e ad elevarsi per mezzo di sintesi più comprensive ad una concezione più perfetta della realtà: onde anche nel volgare vive il presentimento che la realtà a lui immediatamente presente può completarsi per mezzo di nuove esperienze in una realtà superiore: la quale si presenta allo spirito non come una costruzione artificiale, ma come la rivelazione d'una realtà preesistente, come il dissiparsi d'un'illusione, come la negazione d'una limitazione.

Bisognerebbe quindi negare ogni valore a qualsiasi grado e forma della conoscenza, negare la validità stessa del proprio pensiero per non riconoscere che ogni sintesi rappresenta per noi sempre una verità superiore, ossia esprime in modo sempre più adeguato la realtà assoluta. Quanto più noi risaliamo verso gli elementi primitivi e semplici della coscienza, quanto più per mezzo dell'astrazione noi dissociamo le sintesi in noi costituite, tanto più noi ci allontaniamo dalla realtà e ci avanziamo nel regno delle apparenze: gli elementi più semplici della coscienza, dato che fossero concepibili sarebbero apparenze senza realtà, puro non essere. In qualunque modo debba essere pensato questo limite *a quo* della coscienza (la *pura* apparenza non è che un concetto simbolico: anche l'apparenza è sempre tale perchè vi è qualche cosa che appare), è certo che questa apparenza delle apparenze, questa molteplicità bruta è ben lungi dal poter essere

opposta come una realtà in sè al mondo della nostra rappresentazione: essa sarebbe di fronte al medesimo infinitamente meno reale di quello che sia p. es. un'illusione sensibile di fronte alla realtà vera che vi corrisponde. Certo la nostra coscienza non è chiamata mai a scegliere tra un confuso ammasso di dati sensibili ed un mondo sensibile risultante dalla loro sintesi secondo un certo ordine; ma ogni correzione che noi apportiamo al nostro concetto della realtà, ogni sostituzione della verità ad un'illusione non è altro che la costituzione d'una sintesi più perfetta, il passaggio da uno stato di relativa disgregazione ad una certa unità. Ora la distinzione di verità e di illusione è in questi casi così sicura ed imperiosa, che noi non dobbiamo temere di applicarla anche a termini più distanti, la cui contrapposizione nella coscienza è impossibile. Perciò l'insieme dei dati disgiunti non rappresenta per noi che una concezione imperfetta ed illusoria della realtà: esso è la concezione della realtà corrispondente ad un grado estremamente imperfetto della coscienza; la nostra concezione rappresenta rispetto ad esso la verità, è rispetto ad esso non il fenomeno, ma il noumeno. Quindi la cosa in sè, il reale assoluto, non è un termine *a quo* da cui la nostra conoscenza si allontani tanto più, quanto più essa si arricchisce di determinazioni formali: essa è anzi il termine ideale cui queste determinazioni l'avvicinano. La cosa in sè rispetto al mondo rivelatoci nella rappresentazione sensibile non è la problematica sostanza causa delle impressioni, ma è la realtà noumenica, la realtà intelligibile purificata dagli errori e dalle illusioni del senso. Nè questa riduzione è definitiva; vi è una gradazione di mondi intelligibili corrispondenti ai diversi gradi dell'intelligenza, e ciascuno di essi, che è rispetto ai gradi oltrepassati il reale assoluto, decade, di fronte ad una realtà superiore rivelata in un'intelligenza più alta, allo stato di parvenza (1).

Certamente il termine ideale di questa progressione della conoscenza verso la verità definitiva, del fenomeno verso il noumeno, trascende la coscienza. La realtà assoluta rappresenta per noi l'unità perfetta di tutte le conoscenze possibili: e perciò, in quanto implica l'unità assoluta del soggetto, involge la soppressione del rapporto di soggetto-oggetto che condiziona essenzial-

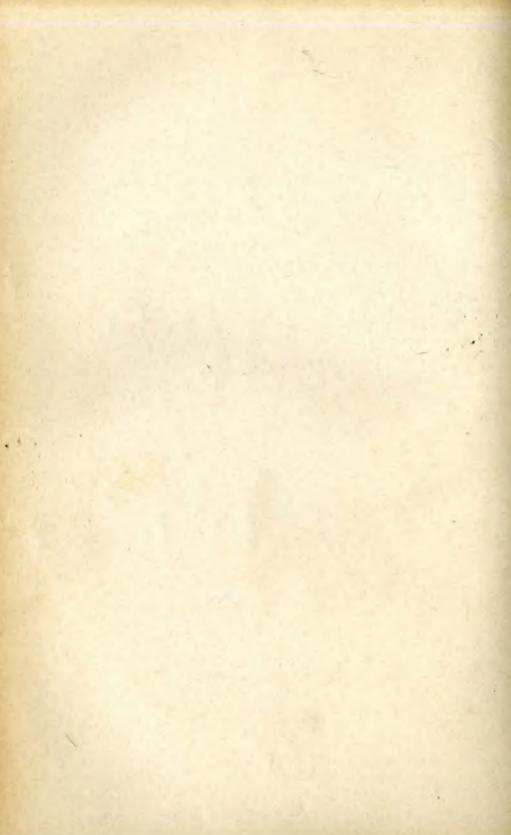
(1) C. Cantoni, *E. Kant*, I, 328 ss.

mente la conoscenza empirica. La conoscenza umana non potrà quindi mai, per quanto grandi siano i suoi progressi, liberarsi dalla limitazione e dall'imperfezione: essa rimarrà sempre, in questo senso, una conoscenza *fenomenica*. Ma è facile vedere che questo carattere della conoscenza nulla detrae al suo valore progressivo. Poichè essa non è una pura parvenza che celi agli occhi nostri la realtà noumenica, ma è la realtà noumenica stessa in un'imperfetta manifestazione: essa non soltanto vela agli occhi nostri la Realtà suprema, ma ne è nel tempo stesso l'espressione più alta che sia a noi accessibile, ed il progresso suo d'unità in unità ne è una rivelazione sempre meno inadeguata. Se pertanto il suo termine ideale trascende la conoscenza stessa, ciò significa semplicemente che la conoscenza non è il fine supremo dell'uomo, ma è strumento di questo fine. Come infatti ogni conoscenza particolare ha la sua ragione non nel conoscere per sè stesso, ma nella vita, nella natura che essa realizza in noi per l'immedesimazione nell'essere nostro dell'essere di ciò che è conosciuto, così l'attività conoscitiva dell'uomo nel suo complesso non è che lo strumento della sua perfezione, il mezzo per cui egli progressivamente realizza il suo fine trascendente: l'uomo non vive per conoscere, ma conosce per elevarsi mediante la conoscenza alla vera vita, all'esistenza perfetta che esclude la conoscenza, perchè esclude l'imperfezione.

PIERO MARTINETTI

INTRODUZIONE

ALLA

METAFISICA

TORINO
VINCENZO BONA
TIPOGRAFO DELLA REAL CASA
1903

CAPO III.

La conoscenza razionale.

> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauernden Gedanken.
>
> GOETHE.

1 (1). — Il punto di partenza del conoscere umano nel suo progresso verso le forme più alte della conoscenza è quel complesso di dati elementari che dicesi *realtà sensibile*. Essa non costituisce certo, come si è visto, il punto assoluto di partenza: la realtà sensibile, così come si presenta immediatamente alla coscienza, è già una formazione psichica d'una complessità estrema, la quale soltanto per la sua stabilità si impone come una formazione definitiva, come una realtà di un valore assoluto. Ma per questo appunto essa costituisce per il maggior numero degli uomini la vera, anzi l'unica realtà: realtà che essi volentieri contrappongono alle realtà ideali superiori, ai mondi creati dal pensiero dello scienziato, dell'artista o del filosofo come una realtà positiva e tangibile si oppone ai sogni dell'immaginazione. Tuttavia nel seno stesso di quest'esperienza, che si presenta al volgare come alcunchè di per sè intelligibile e di naturale, si presenta un grave problema: la soluzione del quale, se è richiesta

---

(1) SCHUBERT SOLDERN, *Gr. d. Erkenntnissth.*, 326 ss.; HÖFFDING, *Psych.*, 173 ss.; JODL, *Psych.*, III, 54 ss.; VIII, 1 ss.; RABIER, *Psych.*, 150 ss.

come un complemento necessario della esplicazione idealistica della realtà sensibile, prelude già nello stesso tempo al problema della realtà ideale. Questo è il problema della distinzione fra il mondo della percezione sensibile ed il mondo della rappresentazione. La realtà sensibile complessiva non è infatti un aggregato omogeneo ed ugualmente costituito in tutte le sue parti; essa si compone sempre (almeno nello stato normale della veglia) di un nucleo variabile in ogni istante in dipendenza da condizioni accidentali appartenenti al dato (realtà della percezione sensibile) e di un complesso più vasto di fenomeni disposti essi pure secondo certe leggi e certi ordini, ma connessi assai più debolmente col centro dell'aggregato e presenti allo spirito in una gradazione di chiarezza sempre più digradante (realtà della rappresentazione). Il primo è la cosidetta realtà forte, la realtà che in ogni istante ci attornia; l'altro è la realtà debole, il mondo delle immagini memorative che completa, per così dire, il primo, estendendolo indefinitamente nello spazio e prolungandolo nel passato e nel futuro. Quale è il fondamento di questa distinzione? La soluzione realistica è molto semplice. Essa intende per realtà forte quella a cui corrisponde la presenza reale d'un oggetto, per realtà debole quella che ne è una semplice riproduzione memorativa. Ma questa distinzione è puramente verbale: da che cosa posso io riconoscere che l'oggetto reale è presente? La presenza reale dell'oggetto non è un criterio esteriore, a me cognito per altre vie, in base a cui io possa distinguere tra percezione e rappresentazione: io giudico della presenza reale dell'oggetto unicamente in base alla percezione. Il realismo non fa altro quindi che appellarsi all'evidenza intuitiva della distinzione: la « presenza reale dell'oggetto » è una circoscrizione verbale di « percezione ». Lasciando perciò da parte questa complicazione d'un'ipotesi gratuita ed inutile, rivolgiamoci piuttosto a ricercare se vi siano dei caratteri che distinguano psichicamente la percezione dalla rappresentazione; e se realmente la differenza da essi implicata sia tale da giustificare il riferimento, alla percezione, d'un valore esistenziale superiore. La prima soluzione in cui ci incontriamo è quella di Berkeley; secondo cui le idee reali sono quelle causate nel nostro spirito dall'attività divina, le altre sono semplici riproduzioni delle prime, indistinte, deboli, dipendenti dal nostro arbitrio. Tale esplicazione non ha

però maggior valore di quella del realismo: come è possibile determinare quali sono le idee in noi causate da Dio e quali le loro riproduzioni? I caratteri poi, cui Berkeley fa appello, e che sono quelli medesimi cui ricorrono anche A. Collier (1), Hume ed il fenomenismo in genere, non bastano a fondare la distinzione. Quanto alla vivezza, certo, a parità delle altre condizioni, le rappresentazioni (ossia le « idee » riprodotte) sono meno chiare e distinte delle percezioni. Ma è evidente che vi sono in noi delle rappresentazioni assai più chiare e distinte di certe percezioni neglette dall'attenzione. Inoltre si può chiedere: a qual grado di chiarezza una rappresentazione comincia ad essere una percezione? E lo stesso si dica della forza, della vivezza affettiva. Vi sono delle rappresentazioni che possono affermarsi nella coscienza con una vivezza affettiva assai maggiore che non qualsiasi percezione: anzi lo stesso fatto può destare talvolta un'impressione più forte come rappresentazione che come percezione; è noto, p. es., che un pericolo imminente e gravissimo impressiona assai più dopo di esservi sfuggiti che non nell'istante stesso in cui è presente. Di più quale è il grado di forza che comincia a distinguere la percezione? La differenza non è quindi solo causata nè dalla chiarezza, nè dalla forza. Quanto poi alla maggior dipendenza delle rappresentazioni dalla volontà, osserviamo che da un rigoroso punto di vista psicologico anche il corso delle rappresentazioni è indipendente dal nostro arbitrio: il loro risorgere è condizionato dalla loro primitiva forza, dalla loro frequenza, dal nostro stato fisiologico e da altre circostanze, le quali sono il più delle volte così poco in poter nostro come il corso delle percezioni esterne. Non vi è chi ignori inoltre che il meccanismo delle associazioni agisce non solo senza, ma spesso contro la nostra volontà. E d'altra parte l'insieme delle percezioni non è mai assolutamente indipendente dalla volontà. Fra la percezione d'un oggetto, che io osservo attentamente fra mille, ed una rappresentazione molesta, che io mi sforzo vanamente di cacciar dalla coscienza e che si ostina a rimanervi con la persistenza d'un'idea fissa, quale è più indipendente dalla mia volontà? Altri invece, come p. es. lo Spencer (2), insiste sulla di-

(1) Lyon, *L'idéal. en Anglet. au XVIII^e siècle*, 276.
(2) Spencer, *Pr. pr.*, § 43.

pendenza della serie debole dalla serie forte: la prima consta della riproduzione di elementi forti. Ciò è innegabile: ma allorchè noi riconosciamo un oggetto già altre volte percepito, noi non confondiamo certamente questa percezione riconosciuta con una rappresentazione. Inoltre vi sono dei casi in cui si riproduce in noi un'immagine che noi non siamo in grado di riconoscere immediatamente: come, p. es., quando risorge in noi la rappresentazione d'un paesaggio che noi abbiamo realmente già veduto, ma che non ci ricordiamo più d'aver veduto. Ora in questi casi non solo noi non siamo in dubbio sul carattere della rappresentazione, ma inferiamo che essa è una riproduzione appunto dal fatto che essa è una rappresentazione e non viceversa. Quindi nemmeno la dipendenza dalla volontà e la dipendenza della serie debole dalla serie forte costituiscono la differenza essenziale cercata.

Tutti questi caratteri mostrano anzi chiaramente di essere semplici conseguenze di un carattere fondamentale ed unico: ossia di quel carattere di obbiettività, di evidenza intuitiva, per cui il contenuto della percezione si impone allo spirito come la rivelazione immediata d'una realtà indipendente ed immutabile. Ora se noi ricordiamo quale è il criterio della distinzione fra realtà ed apparenza e quale è la ragione di quel carattere profondo, irresistibile di realtà, di cui è rivestito ai nostri occhi il mondo esteriore (1), se noi consideriamo che l'insieme dei fatti della serie forte ci si presenta non come una molteplicità di fatti isolati e sconnessi, ma come un ordine unico e serrato, come un campo limitato, ma continuo in tutta la sua estensione, non ci sarà difficile scoprire dove risieda la differenza fondamentale tra le due serie. Essa consiste nella diversa costituzione, nella diversa complessità e stabilità dell'aggregato che esse costituiscono. Degli innumerevoli elementi coscienti, che si aggruppano intorno ad un centro soggettivo, una parte, variabile continuamente nei suoi elementi per circostanze che noi possiamo per semplicità considerare come del tutto accidentali, è fermamente coordinata in un sistema stabile, in un ordine che appare come l'unico ordine possibile, come l'ordine assoluto: questa è la realtà forte. Ma appunto perchè gli elementi che costituiscono quest'ordine

---

(1) Si cfr. cap. II, § 15.

variano continuamente, la realtà forte che ci attornia non è mai identica: inoltre è nella facoltà nostra di passare improvvisamente per mezzo della locomozione da una realtà forte ad un'altra, rimanendo tuttavia gli elementi della prima sostanzialmente immutati. Il nostro aggregato psichico si arricchisce quindi continuamente di nuovi elementi, aspira a comprendere nell'unità propria l'intiero ordine dei coesistenti e dei successivi: ma esso si rivela impotente a tenere a sè presente quest'ordine complessivo nella sua totalità e nella sua unità immutabile; onde gli elementi più lontani dal centro soggettivo cadono sotto il livello della coscienza ed una parte sola di essi rimane nella coscienza come una specie di nimbo che accompagna costantemente il gruppo degli elementi forti, come una sfera più ampia, ma meno fermamente aggregata, che appunto per la variabilità degli elementi, che vengono in essa sporadicamente alla coscienza, si presenta come capace di più ordini, i quali tutti aspirano a riprodurre un ordine unico, non immediatamente presente, l'ordine complessivo di tutte le cose nel tempo e nello spazio. Questa è la serie debole. Da questa distinzione fondamentale procedono poi tutti gli altri caratteri che differenziano la rappresentazione dalla percezione. È naturale che il contenuto delle prime sia più povero di elementi che non quello delle altre: onde esse sono *generalmente* meno chiare ed attive. La rappresentazione d'un oggetto si riduce semplicemente il più delle volte alla riproduzione dei dati visivi: in questo senso essa è veramente una copia, un'immagine. E quindi si comprende anche perchè le prime ci appaiono, allo stesso modo che le costruzioni della fantasia e della ragione, come costruzioni soggettive e variabili, laddove l'ordine del gruppo forte appare con un ordine dato ed immutabile. Ogni nostra percezione è inserita in un « Sensationscontinuum » in cui l'un elemento serve di controllo all'altro: onde esso, quantunque sia una nostra costruzione psichica, ci appare come un dato d'un'obbiettività assoluta. Esso si trasporta per così dire in ogni istante da un campo all'altro della realtà ed il maggior numero dei suoi elementi varia continuamente; ma in ogni istante quel determinato gruppo di elementi che lo costituisce ci appare come penetrato da un ordine fisso ed invariabile: questo è ciò che conferisce all'esperienza immediata il suo carattere irresistibile di realtà. Le rappresentazioni ci si presentano

invece in un ordine più rilassato e più rado, in cui l'un elemento non è controllato stabilmente dall'altro: perciò l'ordine loro appare incerto, subbiettivo, variabile. Inoltre è naturale che la serie debole appaia come una riproduzione di elementi già appartenut al gruppo forte. Essa è, rispetto a questo, una serie secondaria. La distinzione tra le due sfere è già il prodotto di una differenziazione: per una coscienza rudimentale, come p. es. quella del sogno, tutti gli elementi sono compresi in un gruppo solo, nel gruppo forte. Quindi il gruppo debole è sotto questo riguardo con il gruppo forte nello stesso rapporto che le forme superiori della conoscenza con la conoscenza sensibile. Le prime possono reagire sulla conoscenza del senso su cui si costituiscono e fino ad un certo punto modificarla: ma in ogni caso esse debbono attingere il loro materiale dal senso. Perciò tutti gli stati deboli hanno i loro antecedenti in determinati stati forti: la costituzione del gruppo debole appare come una elaborazione subbiettiva di elementi forti.

In ogni modo però questo è per noi il punto essenziale: che *nessuna differenza sostanziale sussiste fra le percezioni e le rappresentazioni*, fra « cosa » e « pensiero » (1). La diversità è soltanto nel diverso grado di organizzazione: in corrispondenza a questa diversità di organizzazione, al presente solo noi attribuiamo un massimo di realtà, mentre il passato ed il futuro ci appaiono come realtà d'un ordine inferiore: ciò che è immediatamente presente a noi appare come più reale di ciò che è da noi lontano. Ma anche l'unità temporale e spaziale del gruppo forte non è, nel divenire complessivo della conoscenza, un ordine definitivo: ed anche l'ordine fluttuante della serie debole può in determinate circostanze (come nel sogno) apparire come un gruppo forte, come realtà. Quando p. es., nota finamente l'Avenarius, noi ci siamo vivamente ed intensamente occupati con documenti d'un'età o d'una regione remota, noi ci sentiamo come trasportati in essa: essa acquista allora per noi un valore esistenziale più alto che si avvicina a quello del presente. Le rappresentazioni non sono quindi soltanto immagini subbiettive, interiori; la parola « immagine » non è in questo senso che una cattiva metafora, una vera immagine impropria. Il mondo della

(1) Avenarius, *Der natürl. Weltbegriff*, 12 ss.

serie debole è una realtà forte impoverita e più debolmente connessa, che per questo appunto ci appare come una realtà instabile ed ideale: ma una sola è in fondo la realtà, in cui concorrono, in vario stato di aggregazione, gli elementi forti e gli elementi deboli: anche nel passato; anche nel futuro, anche in ciò che si sottrae al nostro sguardo presente noi partecipiamo sempre all'unica realtà che è presente in ogni punto dello spazio e del tempo. Gli elementi della realtà, che hanno fatto una volta parte del nostro aggregato cosciente, non scompaiono per risorgere poi dal nulla come rappresentazioni memorative: essi vivono come nostri in un grado inferiore di coscienza e costituiscono come lo sfondo della nostra personalità conoscente: sfondo oscuro ed attivo, la cui influenza si rivela quando, p. es., noi cerchiamo una reminiscenza che ci balena dinanzi senza elevarsi ad una coscienza distinta, o quando un insieme di impressioni, delle quali nessuna è distintamente ricordata, modifica sensibilmente lo stato attuale della coscienza. Come noi in un concerto possiamo fissare la nostra attenzione or sull'uno or sull'altro dei suoni, mentre col cadere dell'attenzione essi scompaiono di nuovo nell'armonia complessiva, così le nostre rappresentazioni, finchè rimangono nella subcoscienza, costituiscono come una specie di corrente tacita la cui attività e realtà non si rivelano che nell'azione indistinta da essa esercitata sul presente: quando l'uno o l'altro punto di questa corrente si illumina di una luce più viva noi parliamo allora di *memoria*, di *ritorno alla coscienza* (1).

Il mondo della rappresentazione è quindi la realtà più comprensiva nel tempo e nello spazio, che gravita per così dire intorno alla realtà immediata di ogni momento, aspirando in certo modo a confondersi con essa, a costituire con essa un ordine assoluto ed unico. Perciò la realtà sensibile che noi vediamo in ogni momento non è mai la pura realtà forte, ma è sempre una trama di impressioni attuali in cui sono intessuti numerosi elementi memorativi: anche nel « qui » e nell' « adesso » noi facciamo sempre confluire gran parte di ciò che appartiene in realtà ad altri luoghi e ad altri tempi; anzi non è raro il caso che questi elementi mascherino, sostituiscano totalmente il contenuto

(1) CORNELIUS, *Einl. in die Philos.* (1903), 300 ss.

delle impressioni attuali, come, p. es., quando crediamo di riconoscere in un estraneo una persona attesa vivamente (1). Il termine ideale di questo tendere della realtà debole verso la realtà forte, che rappresenta in certo modo il nostro continuo sforzo di rendere attuale la realtà più comprensiva che si stende al di là dell'esperienza immediata di ogni istante, sarebbe l'attualizzazione della totalità delle esistenze sensibili successive e coesistenti in un presente immediato, immobile, unico. Ma noi abbiamo già veduto come l'estensione, il progresso quantitativo della conoscenza provochi nel tempo stesso la conversione qualitativa in forme più intensive di conoscenza. La molteplicità delle conoscenze sensibili unificandosi ed armonizzandosi si ordina in unità più semplici, comprensive e costanti: la contraddizione d'un'attualizzazione della realtà infinita nello spazio e nel tempo si risolve nella realtà intelligibile superiore allo spazio ed al tempo. Già l'aggruppamento delle sensazioni innumerevoli e fuggevolissime in un mondo ordinato di fatti e di cose è il risultato della sostituzione di unità relativamente stabili ad una molteplicità caotica ed inafferrabile; e questa unificazione progressiva della realtà, che in questo grado si rivela semplicemente nei suoi risultati, si continua anche sopra il livello della coscienza come *pensiero*. Quest'attività superiore della coscienza, che dagli elementi della conoscenza sensibile crea una realtà ideale più alta, comprende due ordini distinti e paralleli: la fantasia ed il pensiero razionale. Così l'una come l'altro tendono a penetrare fino alle unità ideali delle cose ed a ritrarle sotto il loro aspetto universale ed eterno: perciò così l'arte come la filosofia sono, nell'intima loro natura, essenzialmente religiose. Ma la fantasia rimane essenzialmente nel dominio delle forme dello spazio e del tempo; essa traduce le intuizioni più alte in simboli sensibili. Il pensiero razionale invece afferra la realtà nelle forme della causa e dell'identità: esso fissa nei suoi simboli le unità soprasensibili, crea, svolge dal mondo sensibile la realtà soprasensibile della scienza e della filosofia. Il primo problema che ci si impone, dopo d'avere esaminato in che consista la realtà sensibile,

---

(1) Wundt, *Gr. d. Psych.* § 16, 4 ss.; Jodl, *Psych.*, VIII, 35 ss.; Dandolo, *Le integr. psichiche e la percez. esterna* (1898).

è quindi quello che si riferisce alla realtà ideale e può così formularsi: Il mondo intelligibile creato dall'attività del pensiero in quale rapporto sta con la realtà sensibile? (1).

2. — L'*empirismo* risolve la questione negando che vi sia accanto alla conoscenza sensibile una conoscenza razionale sostanzialmente distinta dalla prima. Nelle sue forme più mitigate esso si limita a considerare genericamente la conoscenza razionale come una pura elaborazione soggettiva del materiale sensibile da parte della riflessione (Locke), od a porre le attività del pensiero razionale come altrettante trasformazioni della conoscenza sensibile (Condillac). Nell'uno e nell'altro caso la soluzione è soltanto apparente. Locke, p. es., mantiene da una parte la riflessione come una fonte indipendente della conoscenza, dall'altra riconosce che la materia della conoscenza è esclusivamente data dal senso. L'elaborazione razionale avrà quindi un puro valore formale: ma dove sta la ragione di questa elaborazione formale? In questo problema non è difficile riconoscere il punto di partenza del duplice indirizzo che fa capo a Locke, dell'empirismo e del criticismo. Secondo la tesi del rigido empirismo l'elaborazione formale del pensiero razionale è semplicemente un *abbreviamento dell'esperienza sensibile.* Non vi è altra conoscenza all'infuori della conoscenza sensibile: i rapporti, le unità non percepibili sensibilmente, che il pensiero stabilisce nelle cose, sono riducibili a rapporti sensibili di successione e di coesistenza. Anzi meglio non vi sono veramente rapporti; veramente non esiste che una molteplicità di unità fenomeniche perfettamente indipendenti, le cui coesistenze e successioni costanti vengono da noi fissate nei simboli del linguaggio. La ragione di questo concentramento dell'esperienza deve essere cercata (poichè anche l'abitudine ha la sua ragione biologica nelle leggi della conservazione organica) nel bisogno di abbreviare l'esperienza per i nostri fini pratici: in altre parole esso procede dall'applicazione della legge del minimo sforzo anche alla conoscenza.

L'empirismo risolve anzitutto l'unità stabilita fra i successivi

---

(1) Noi non considereremo qui per semplicità che il sapere razionale; della fantasia e dell'arte si dirà brevemente più innanzi.

dal rapporto di causalità in una successione pura e semplice. Questo punto costituisce, come è noto, uno dei punti cardinali nella critica dell'esperienza di D. Hume. Nel suo settimo saggio, dopo d'aver investigato tutte le sorgenti donde si può supporre che sia stata tratta l'idea della necessità inerente alla successione causale, egli perviene alla conclusione che essa è un effetto dell'abitudine, un'associazione che si stabilisce nello spirito fra due impressioni abitualmente consecutive. Il rapporto di causa e di effetto non può essere, dice Hume, un rapporto logico fondato sulla ragione: poichè l'unica funzione di questa è la deduzione analitica e certamente l'effetto non è logicamente deducibile dalla causa. Esso non è nemmeno fondato sull'esperienza, perchè questa ci dà semplicemente la successione dell'effetto alla causa, non la produzione, la connessione necessaria dell'uno e dell'altra. In ogni intuizione causale noi percepiamo quindi puramente una successione: ma perchè allora noi distinguiamo fra successione semplice e successione causale, e perchè in quest'ultimo caso noi argomentiamo così sicuramente anche intorno al futuro? Secondo Hume la distinzione riposa sulla *costanza* della successione causale. Questo ripetersi costante della medesima successione crea nel nostro spirito un'abitudine subbiettiva: abitudine che si rivela in quella specie di violenza, per cui la rappresentazione della causa richiama infallibilmente quella dell'effetto. Ma, come ben si comprende, quest'abitudine puramente subbiettiva, se spiega psicologicamente le nostre previsioni circa il futuro, non conferisce ad esse alcun fondato diritto. Il principio dell'uniformità della natura è esso medesimo un principio dell'esperienza e perciò vale soltanto per il passato: applicarlo anche al futuro e fondare su di esso le induzioni causali particolari è rigorosamente una petizione di principio. L'estensione dell'esperienza al futuro non altera quindi per nulla la natura obbiettiva del rapporto di causa, il quale non è mai altro che una successione pura e semplice, che accidentalmente si ripete. — L'empirismo contemporaneo si presenta però in questo punto assai indeciso. Pur considerando il concetto di causa semplicemente come il travestimento animistico d'un rapporto di successione costante, esso non lo risolve tuttavia così esplicitamente in una semplice abitudine subbiettiva: soltanto lo vorrebbe sostituito con quello di « funzione », come quello che per la sua origine matematica dà almeno l'apparenza

dell'esattezza scientifica (1). Un seguace dell'Avenarius, sotto il nome di « determinazione univoca » (Eindeutigkeit) lo formula come segue: « Per ogni processo si possono trovare determinanti, dai quali esso è univocamente determinato in modo che per ogni variazione di questo processo, che si volesse pensare come determinata dai medesimi determinanti, se ne potrebbe trovare almeno un'altra, la quale, essendo ugualmente determinata, avrebbe lo stesso valore, e perciò lo stesso diritto alla sua realizzazione » (2). Ossia più semplicemente: ogni fatto è sempre la risultante unica e necessaria dei suoi determinanti: ogni risultante diversa non sarebbe mai unica, ma presenterebbe sempre almeno due diverse possibilità aventi ugual diritto. Così, p. es., una palla moventesi da *A* verso *B* proseguirà verso *C*, perchè questa è l'unica direzione univocamente determinata: laddove qualsiasi altra direzione, p. es. *BD*, ammetterebbe sempre almeno un'altra direzione avente un uguale grado di possibilità e cioè *BD'*. Questa sostituzione del concetto di « dipendenza funzionale » a quello di causa è, come vedremo, più che altro una sostituzione verbale: in essa tuttavia si rivela chiaramente la tendenza, comune anche all'empirismo contemporaneo, di risolvere il collegamento in unità, creato dall'intuizione causale, in una constatazione empirica di date coesistenze o di date successioni.

Lo stesso sistema di disgregazione delle unità ideali nei loro elementi sensibili è applicato alle *leggi* ed alle *idee*. Generalmente esse vengono considerate come semplici schemi astratti che esprimono certe coesistenze, certi rapporti costanti; i quali schemi vengono ricavati dai reali particolari negligendo certi aspetti e considerandoli secondo un certo punto di vista. « La legge (scrive R. Ardigò) si distingue dal fatto non come cosa da cosa, ma solo come la cosa considerata in ciò, che ha di comune con altre, vale a dire il generale e l'astratto, dalla cosa considerata in tutte le sue particolarità, ossia come individuale e concreta. Dati più fatti dello stesso genere ciò in che si ras-

(1) Mach, *Anal. d. Empf.*[3], 70 ss.
(2) Petzoldt, *Einf. in d. Philos. d. reinen Erfahrung* (1900), 39.

somigliano è la loro legge » (1). Ma, come già fecero osservare Berkeley e Hume contro Locke, non vi sono immagini, rappresentazioni generali; ogni rappresentazione è sempre individuale e concreta. La conclusione logica dell'empirismo è quindi la antica tesi di Antistene e dei nominalisti, secondo cui ogni realtà è inclusa nelle esistenze individuali ed i concetti generali non sono che puri nomi, ψιλαὶ ἐπίνοιαι: anche le così dette rappresentazioni generali non sono altro in realtà che semplici dati particolari e concreti scelti come simboli di una collettività. Ora in che consiste propriamente questo carattere di generalità, di cui può essere investito così un dato particolare? Anche qui l'empirismo ricorre al concetto dell'abitudine e completa la teoria nominalistica con una teoria del concetto originale ed interessante. Secondo l'Avenarius (2) il « carattere » concettuale è semplicemente il carattere della « tautote » modificato dal carattere « notale »; in altre parole consiste nel determinare, nel caratterizzare psicologicamente, formalmente un elemento, una rappresentazione come identica ad altre ed a sè famigliare: il concetto è una rappresentazione moltiponibile, ossia è una dipendente psichica corrispondente ad una variazione cerebrale opponibile indifferentemente ad un certo numero di azioni esteriori. Secondo il Mach il concetto non è un nome od una rappresentazione impoverita, ma è un impulso rappresentativo, un'abitudine mentale, per cui, dato un elemento, ad esso se ne aggiungono automaticamente altri che lo arricchiscono e lo completano continuandolo idealmente nel tempo e nello spazio. Tutto il nostro sapere (il quale consiste nella riproduzione memorativa dei fatti ossia nella riproduzione della serie forte per la serie debole) ha per fine di creare in noi un grandissimo numero di simili abitudini rappresentative, di rappresentazioni complessive abituali, in modo che, data un'impressione sensibile, la medesima possa immediatamente venire inquadrata in un sistema di generalizzazioni e di specificazioni già famigliare e perciò essere caratterizzata come « nota ». Tale integrazione concettuale ci permette di ricostruire idealmente il fatto con tutta l'evidenza dell'intui-

(1) Ardigò, *Op. filos.*, I, 70.

(2) Per un'esposizione diffusa dei concetti fondamentali dell'Avenarius si veda il cap. IV.

zione immediata: essa ci permette nel tempo stesso di articolare, di fissare le successioni costanti dell'esperienza, rilevando nella trama dei fenomeni i fatti più notevoli e più importanti per le nostre esigenze pratiche (1). Un'analoga teoria svolge il Petzoldt, correggendo in parte l'Avenarius e considerando come moltiponibile non la rappresentazione, ma il suo « carattere » concettuale. Ogni rappresentazione viene, secondo il Petzoldt, caratterizzata come concetto, in quanto è riferita al complesso psichico delle rappresentazioni simili antecedenti: ossia in quanto la variazione cerebrale che vi corrisponde suscita un complesso di variazioni analoghe in un sistema limitato, che è « il fondamento fisiologico del concetto »; onde ciò che vi è di comune in queste variazioni accompagna, caratterizza la nuova rappresentazione e si traduce psicologicamente in quella specie di nimbo rappresentativo che fa di una rappresentazione un concetto. Questo « carattere », sebbene si produca pel ripetersi delle rappresentazioni simili, non è in nessun modo un composto delle rappresentazioni anteriori, un atto complesso; esso è una determinazione formale semplicissima, procedente dalla complessità dell'oscillazione fisiologica corrispondente. Esso non è mai isolabile dalla rappresentazione che lo suscita: quando noi evochiamo un concetto, noi evochiamo in realtà un'immagine particolare concettualmente caratterizzata; come puro « carattere », come concetto logico il concetto non esiste. Anche quando noi riflettiamo su d'un ragionamento o su d'una proposizione, i cui membri non rievocano punto le immagini corrispondenti, queste sono sostituite dai loro simboli, dalle parole: il contenuto concettualmente caratterizzato sono in questo caso le parole. L'applicazione di questo « carattere » multiponibile alle rappresentazioni singole ha la sua origine nelle esigenze della conservazione organica: essa stringe in un fascio, coordina in un'azione unica e sempre uguale le reazioni diverse che il sistema cerebrale oppone alle azioni esteriori (2). In ogni caso quindi le leggi e le idee non sono che simboli economici e sommarii d'un gran numero di dati sensibili, « nozioni condensate » d'una molteplicità di dati, che

---

(1) MACH, *Anal. d. Empf.*[3], 244 ss.; *Letture scient. pop.* (tr. it.), 186 ss.; *Pr. d. Wärmelehre*, 403, 415 ss.

(2) PETZOLDT, *Einf.*, 256 ss.

esse surrogano nel miglior modo possibile: la necessità che in esse si rivela, è la tendenza psicologica ad integrare una serie psichica abituale: e questa necessità psicologica è alla sua volta un prodotto delle necessità biologiche.

La scienza si riduce così veramente ad una *descrizione abbreviata dei fenomeni.* È uno dei dogmi più essenziali dell'empirismo contemporaneo che la scienza sia una semplice descrizione, che il suo còmpito si esaurisca nel descrivere perfettamente e con la massima semplicità i fenomeni. Secondo l'Avenarius la filosofia deve semplicemente essere la riproduzione dell'esperienza complessiva degli uomini quale risulta dall'esperienza personale (i valori *R*) e dalle altrui esperienze comunicate per mezzo di segni (i valori *E*), a cui devesi, almeno in principio, attribuire un valore uguale a quello dell'esperienza personale. Un suo discepolo definisce la filosofia empiriocritica « l'esperienza naturale fissata, chiarita, completata » (1). Un fatto è chiaro, è esplicato, dice il Mach, quando noi possiamo riprodurlo mentalmente con operazioni semplici e famigliari: anche le grandi leggi universali della fisica non sono sostanzialmente altro che descrizioni. « Ogni bisogno pratico ed intellettuale è soddisfatto quando i nostri pensieri possono combaciare perfettamente con i fatti sensibili. Questa riproduzione imitativa è il fine, l'ideale della fisica: gli atomi, le forze, le leggi sono soltanto i mezzi che ci facilitano tale riproduzione. Il loro valore si estende fin dove si estende questo loro aiuto » (2). La scienza ha soltanto il vantaggio di essere un abbreviamento economico dell'esperienza. Fissando per mezzo di simboli adeguati le successioni, le coesistenze costanti dei fenomeni, essa ci dà « l'espressione intelligibile dei fatti nel modo più semplice e più sobrio che sia possibile ». Il progresso della scienza è dato dall'inquadramento di nuovi elementi in questo sistema mentale; quando si presenta un fatto, che non è subsumibile a nessuna delle serie mentali famigliari, abbiamo un problema: il tentativo di armonizzare il sistema di pensieri al fatto, ossia di modificare un'abitudine mentale in modo che essa lo comprenda insieme agli altri, è la ricerca. E quando

---

(1) Avenarius, *D. menschl. Weltbegriff,* 4 ss.; Willy, *D. Empiriokrit. als einz. wissensch. Standpunkt,* n. *Viertelj. f. wiss. Philos.,* XX, 57.

(2) Mach, *An. d. Empf.*³, 239 ss.

questo adattamento dei pensieri al fatto non è possibile direttamente, noi cerchiamo di rendere possibile un adattamento indiretto, un parallelismo analogico: allora alla descrizione diretta sostituiamo la descrizione indiretta. Essa consiste nel sostituire alla descrizione del fatto *A* quella del fatto *B*, che presenta col primo un intiero sistema di tratti comuni e che è a noi molto più famigliare: questa sostituzione è pel nostro pensiero un grande alleviamento, in quanto anche il fatto *A* ci appare allora d'un tratto come famigliare e rivestito d'un complesso di caratteri che non si sarebbero prima presentati alla nostra mente. « Nell'interpretazione analogica, dice il Petzoldt, noi appoggiamo semplicemente la constatazione di fatti più deboli, non ancora famigliarizzati allo spirito, con la presenza mentale di altri fatti più forti, più facilmente accessibili e più famigliari » (1). Questo è il caso, p. es., quando si riduce la gravitazione della luna alla gravitazione dei corpi pesanti, il suono a vibrazioni, ecc. Questa descrizione analogica può anzi avviarci a considerare il fatto sotto nuovi aspetti prima non avvertiti; ma essa non è mai senza pericoli e deve sempre, quando sia possibile, essere sostituita dalla descrizione diretta (2). L'organizzazione del sapere è quindi sempre un'organizzazione economica: il suo scopo è di pervenire col minimo sforzo possibile ad una visione generale di ogni ordine di fenomeni. A questa economia di lavoro è appunto dovuta la subsunzione delle rappresentazioni ai concetti e dei fatti alle leggi: concetti e leggi non sono che mezzi più economici di aver presente un numero indefinito di rappresentazioni. Anche la costituzione del sapere volgare obbedisce a questa legge che Avenarius ha chiamato del minimo sforzo e Mach dell'economia del pensiero: la scienza persegue lo stesso intento in un più vasto campo: la filosofia lo estende alla totalità dell'esperienza e costituisce il tentativo di comprendere col minimo sforzo tutta la realtà (3). Si comprende perciò come secondo l'em-

---

(1) Petzoldt, *D. psychophys. Parallelismus*, n. *Archiv f. syst. Phil.*, VIII, 285.

(2) Mach, *Lett. scient. pop.*, 186 ss. *Pr. d. Wärmelehre*[2] (1900), 396 ss., 434 ss.; *Anal. d. Empf.*[3] 248 ss.; *Die Aehnlichkeit und die Anal. als Leitmot. d. Forschung*, n. *Annalen d. Naturphilos.*, I. (1902), 15 ss.

(3) Avenarius, *Philos. als Denken d. Welt gemäss d. Princip d. kleinsten Kraftmasses* (1876).

pirismo la scienza non abbia in nessun modo il còmpito di farci penetrare nel cuore della realtà; l'organismo delle cognizioni generali è un artificio che serve non a conoscere, ma a dominare la natura (1). La vita spirituale è in tutti i suoi gradi lo strumento della volontà: anche nel pensiero volgare l'aggruppamento degli elementi nell'io e la sua distinzione dal non io serve ad un'orientazione provvisoria nella realtà: la continuità dell'aggregato dell'io ha per fine di assicurarne il contenuto. L'opera della scienza è semplicemente una continuazione di questa funzione biologica del sapere volgare: essa mira ad assicurare all'individuo il migliore orientamento possibile, il migliore adattamento alle condizioni dell'esistenza organica: il suo ideale è l'utile, non il vero.

Questa teoria del sapere, in cui si riassumono le tendenze decisamente empiriche della scienza contemporanea, è la fase ultima e più conseguente di quella corrente scettica del naturaralismo, che ha preso il nome di positivismo. Noi la prenderemo in esame punto per punto, considerando successivamente la dottrina della causa, la dottrina del concetto ed infine il principio della « descrizione pura ». Quanto al principio di causa, occorre anzitutto definire con precisione ciò che l'empirismo intende per « dipendenza funzionale ». Costituisce essa un rapporto, una specie di comunione interiore dei termini che essa collega? Oppure è unicamente l'espressione abbreviata della constatazione di determinate successioni o coesistenze costantemente ricorrenti, senza che noi possiamo affermare nulla di più sulla natura del rapporto? Le scienze singole possono valersi di questo concetto e nondimeno esimersi dal rispondere a queste domande: una filosofia (e sia pure la filosofia empirica) deve pensare fino in fondo ciò che esso esprime e precisarne rigorosamente il senso. Certo la soluzione più conseguente ai principii dell'empirismo è la seconda. Non vi è o almeno noi non apprendiamo alcun rapporto fra gli elementi dell'esperienza causalmente connessi; facendo astrazione dall'abitudine, dalla « preparazione » soggettiva, una successione causale non differisce realmente da una successione non causale: il *propter hoc* è la ripetizione assidua di un *post hoc*. Ora in primo luogo dobbiamo insistere a questo proposito su d'una distinzione che troppo sovente è trascurata. Il

---

(1) Payot, *La croyance*, 55 ss.; Mach, *Pr. d. Wärmelehre*, 365, 380 ss.

valore logico d'un rapporto causale, la necessità collegante fra loro la causa e l'effetto non deve essere confusa col valore logico d'una legge causale, ossia d'una generalizzazione di un rapporto causale. Certo in un'intelligenza evoluta la generalizzazione succede così abitualmente e così rapidamente all'intuizione singola d'un rapporto causale da rendere difficile la distinzione. Ma lo stesso deve dirsi del concetto rispetto alla rappresentazione: e tuttavia nessuno dubita che la costituzione di più elementi sensibili in un'unità temporalmente e spazialmente determinata non anteceda psicologicamente la costituzione di più unità rappresentative nell'unità del concetto. Se la ripetizione abituale esplica qualche cosa, essa esplicherà la legge causale, la generalizzazione del rapporto causale: il che del resto, come si vedrà fra breve, è da escludersi egualmente. Ma essa non esplica punto il formarsi del rapporto causale. Se il rapporto causale fosse riducibile all'abitudine creata dalla successione costante, non vi sarebbe alcuna distinzione fra successioni abituali causali e successioni abituali non causali. Se (per usare un esempio riferito dallo Schubert Soldern) io, guardando dalla finestra, vedessi ogni giorno allo scoccar delle dodici apparire un uomo, non perciò crederei (come dovrei, se ogni successione abituale inducesse l'illusione della connessione causale), che lo scoccare delle ore fosse causa di quell'apparizione. E nemmeno lo crederei, se anche un giorno accadesse che l'orologio non suonasse le solite ore e l'individuo non comparisse. Anche una serie indefinita di queste successioni creerà in me un'associazione, un sentimento di attesa, non il sentimento della necessità causale. Del resto che il rapporto causale non sia creato dalla ripetizione, ma sia già presente allo spirito fin dalla prima volta, ci è mostrato dal fatto che l'intuizione causale si produce anche indipendentemente dalla ripetizione; come quando in presenza d'un processo assolutamente nuovo noi riconosciamo con una certa sicurezza il rapporto causale di due elementi senza il soccorso d'alcuna abitudine preesistente, anzi talora senza pensare per il momento a generalizzare il rapporto causale intuito. E quando noi non solo non attendiamo che l'uniformità delle cose imprima in noi un rapporto causale, ma indaghiamo la causa, anche quando non ci appare, come si spiega questo con l'abitudine? Ricorrere in questo caso alla generalizzazione dell'abitudine causale è cosa

veramente inutile: perchè anzitutto l'abitudine di abitudini è l'ipostasizzazione d'un'astrazione; inoltre chi vorrà realmente ricondurre quell'assoluta necessità logica, per cui consideriamo ogni cosa come casualmente concatenata, all'abitudine di trovar ad ogni fenomeno un antecedente abituale? Nel caso d'un'intuizione causale nuova tale abitudine non potrebbe designare un antecedente piuttosto che l'altro; l'intuizione causale subisce invece anche in questo caso il rapporto come una specie di violenza irresistibile. Vi è quindi nelle successioni causali qualche cosa di più che non nelle semplici successioni, per cui esse inducono in noi il sentimento d'una connessione, d'un'unità interiore fra i successivi: e questa connessione, che s'impone allo spirito come una necessità cogitativa, è assolutamente indipendente dal fatto della ripetizione, è un fatto non riducibile ad essa senza petizione di principio. Come spiega allora l'empirismo questo rapporto che sorge come per incanto nello spirito senza avere alcun fondamento nei fenomeni? — In secondo luogo, dati i principii del fenomenismo, a chi appartiene l'abitudine soggettiva che si rivela nell'illusione causale? Il sorgere di quest'abitudine è possibile con la sostanzialità dell'io percipiente: questo è allora un soggetto esteriore alle cose, che porta il suo sguardo da un dato all'altro, compara e giudica, unisce fra loro le cose per mezzo di collegamenti subbiettivi, che sono come i fili con cui un ragno circonda da ogni parte la preda e la fa sua. Ma se l'anima è un fascio di « idee », un aggregato di elementi, se il soggetto è soltanto il punto di coincidenza dei fatti che lo costituiscono, come può ad esso riferirsi il concetto d'un vincolo necessario di due fenomeni senza che esso appartenga contemporaneamente anche ai fenomeni stessi? — Ed in terzo luogo, se è difficile pensare la necessità causale isolatamente dai fenomeni, non è meno difficile pensare la realtà come un complesso di cose isolate, successive e coesistenti senz'alcun altro rapporto reciproco. « I fenomeni (scrive il Cornelius) prima della nostra comprensione devono considerarsi non come causalmente determinati, ma come liberi: solo il nostro pensiero li collega in una regolare connessione causale » (1). Ma le cose stesse, i feno-

---

(1) Cornelius, *Einl.*, 333.

meni non sono da noi pensabili che per i reciproci rapporti causali: il complesso dei quali potrà in molti punti essere dalla scienza chiarito, corretto, approfondito, ma in sè medesimo è già presupposto e dalla scienza e dallo stesso pensiero volgare, perchè senza di esso il mondo non è più possibile. Ed anzi fra la costanza d'una successione e la rappresentazione della necessità causale non è già supposto quel medesimo rapporto di causalità di cui si vorrebbe così esplicare l'origine? Come possiamo dire che l'idea della necessità causale sia « prodotta » nel soggetto da alcunchè d'altro, dal momento che soltanto per virtù di essa noi pensiamo le cose come « prodotte »? Negando il valore obbiettivo della causalità, l'empirismo nega quindi un principio che è implicato in ogni momento in tutte le sue asserzioni.

Ma, come si è detto, l'empirismo contemporaneo riconosce generalmente nel principio della « dipendenza funzionale » qualche cosa di più che una semplice coincidenza fortuita di due dati: esso lo considera come un vero principio *a priori* d'un valore universale ed assoluto. Il principio di determinazione, p. es., non è per il Petzoldt (1) semplicemente una somma di esperienze singole, l'espressione abbreviata di tutti i fenomeni da noi osservati, ma è un principio che antecede l'esperienza stessa, un postulato applicabile *a priori*. Poco importa che egli tenti poi di fondare quest'apriorità su ragioni biologiche. Un'apriorità logica è anche un'apriorità metafisica: un'apriorità non metafisica non può mai a nessuna condizione diventare un'apriorità logica. Se la legge di determinazione fosse semplicemente una generalizzazione empirica, e sia pure la più universale di tutte le generalizzazioni, noi non avremmo alcun diritto di estenderla anche ai fenomeni non esperimentati: quando noi facciamo quest'estensione, le attribuiamo (a ragione od a torto) un valore metafisico. Posta la legge di determinazione come « la condizione imprescindibile di ogni nostro atto e di ogni nostro pensiero », la tesi dell'empirismo è virtualmente abbandonata. Solo resta a vedersi se la sostituzione del concetto generico di « determinazione univoca » o del concetto matematico di « dipendenza funzionale » a quello di causa sia felice; o se invece le censure

(1) PETZOLDT, *Einf.*, 40 ss.

dell'empiriocriticismo a questo concetto non riposino su d'una falsa ed arbitraria delimitazione del medesimo. Quanto all'asserzione del Mach, che il concetto di causa sia un concetto « feticistico », un residuo della concezione animistica, essa non ha senso, se non in quanto egli annette per forza al concetto di causa un senso animistico che esso non ha punto necessariamente (1). Anzitutto non è sostenibile che il principio di causa tragga la sua origine dalla concezione animistica della realtà; cioè sia sorto per l'estensione all'attività delle cose esterne d'un rapporto primitivamente osservato in noi stessi. Anche dato che un essere, il quale non era ancora in possesso del principio di causa, potesse praticare delle osservazioni psicologiche, questo essere non avrebbe nella successione d'un atto di volontà e della relativa azione esterna trovato alcuno schema, alcun nesso speciale, che egli potesse poi applicare anche alle altre successioni: la stessa concezione della successione dei due atti come successione causale avrebbe già presupposto quello stesso concetto che si vuole per mezzo di essa esplicare. E se pure poi qualche rapporto causale venne fin dai più remoti tempi pensato sull'analogia dell'azione volontaria e se le teorie più antiche sulla causa subirono il riflesso d'una concezione animistica delle cose, ciò è ben lungi dall'implicare che questa impronta animistica sia inseparabile dal concetto di causa. Le teorie del Mill, p. es., o del Wundt sulla causalità non hanno certamente nulla di comune con l'animismo. Del resto l'uso quotidiano che si fa nella pratica e nella scienza del principio di causa ci mostra che esso non dipende punto dalle indagini teoriche sulla natura sua: lo scienziato che si occupa di determinare in concreto i rapporti causali può rimanere indifferente ad ogni tentativo della filosofia di fissare in modo preciso il senso del rapporto di causa. Anche dato quindi che dal concetto di causa si volesse eliminata qual-

---

(1) Anche il Comte vorrebbe per una ragione analoga escluso dalla scienza il nome di causa: ed anche in questo caso è pura questione di nomi. " Coloro (scrive il Bailey) che, come A. Comte, non vogliono che si designino dei fenomeni come cause respingono senza ragione una comoda generalizzazione, un nome molto utile il cui impiego non implica e non ha bisogno di implicare alcuna teoria particolare ". Stuart Mill, *Log.* (tr. fr.), I, 384.

siasi idea d'un'attività intrinseca ed il relativo rapporto fosse fatto consistere nella dipendenza funzionale, non vi sarebbe ancora nessuna ragione di annettere per forza al vocabolo « causa » un senso animistico per sostituirvi un altro vocabolo: noi avremmo semplicemente una nuova teoria della causa. Ma se noi ci arrestiamo poi ad esaminare in che consista propriamente questa nuova concezione della causalità, noi vediamo che in parte non si distingue per nulla dalla concezione filosofica corrente, in parte riposa su d'una confusione delle varie forme di dipendenza: confusione che la trattazione schopenhaueriana « Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente » avrebbe dovuto aver eliminato definitivamente. Le obbiezioni infatti che muove il Petzoldt (1) si riferiscono alla causa concepita come un'entità che genera un'altra entità: poichè nè la complessità della causa, nè la transizione insensibile dalla causa all'effetto possono venir opposte alla causalità concepita nel senso d'un'identità e continuità di processo. La questione della complessità della causa è affatto eliminata, mi sembra, dal momento che si considera il nome « causa » come la denominazione collettiva d'una molteplicità di condizioni che concorrono in un dato effetto (2). E così l'indeterminazione del momento antecedente che deve essere assunto come causale, la continuità dell'intero processo, che non permette di fissare in esso i momenti distintivi della causa e dell'effetto, potrà essere opposta alla concezione secondo cui causa ed effetto sono due entità contrapposte e distinte, non a quella secondo cui essi costituiscono due momenti successivi d'un processo essenzialmente unico. Dal momento anzi che il rapporto di causa esprime secondo noi (come si vedrà meglio in appresso) niente altro che l'identità costante di un complesso di elementi nel loro passaggio da uno stato di relativa molteplicità ad una sistemazione più stabile che è, rispetto agli elementi dati, unica, ciò esclude naturalmente come un'imprecisione il concetto volgare, secondo cui un oggetto è causa d'un altro. Assumendo la causa e l'effetto come « due manifestazioni, differenti nel tempo, d'un'identità fondamen-

(1) Petzoldt, *Einf.*, 25 ss.

(2) Schopenhauer, *Satz v. Grunde*, § 20; Stuart Mill, *Log.* (tr. fr.), I, 370; Hannequin, *Essai crit. sur l'hypoth. d. atomes*, 321, ss.

tale » (1), la legge della continuità causale s'impone come una conseguenza necessaria. Se noi abbiamo un sistema di attività, di condizioni, *abcd*, e supponiamo che il passaggio all'effetto, ossia ad una risultante relativamente stabile, si abbia per una serie di successivi adattamenti intermedii, noi avremo nel secondo istante il sistema *a'b'c'd'*, quindi *a''b''c''d''*, e così via fino al raggiungimento dell'equilibrio (2). La connessione fra *abcd* ed *a'b'c'd'* è una connessione causale: ma tale è anche la connessione fra *abcd* ed *a''b''c''d''*, ecc.; anzi dato che noi potessimo seguire il passaggio da *abcd* in *a'b'c'd'* inserendovi lo stato intermedio αβγδ, questo dovrebbe essere considerato come effetto di *abcd* e causa di *a'b'c'd'*. Quanto poi alla dipendenza reciproca dell'effetto e della causa, è da osservarsi che soltanto la concezione volgare della causalità considera la causa come un oggetto esclusivamente agente e l'effetto come un oggetto paziente, che subisce l'azione del primo. Ciò che il volgare considera come causa ed effetto sono in realtà condizioni causali diversamente attive (3). Ma fra i momenti, il cui complesso costituisce la causa, e quelli il cui complesso costituisce l'effetto, nessuna inversione è possibile. In questo sta appunto la differenza tra il concetto di causa e quello di funzione: la causa esprime la determinazione univoca considerata nel divenire, nella successione e perciò l'ordine suo non è invertibile: la dipendenza funzionale dei rapporti matematici è invece reciproca ed invertibile (4). Perciò l'estensione del concetto matematico di funzione al divenire è così impropria, come sarebbe l'introdurre il concetto di causalità nella geometria. Nell'esempio sopra citato i rapporti costanti quantitativi, che io posso ricavare per astrazione considerando le variazioni della risultante *a'b'c'd'* (od anche solo di alcuno dei suoi elementi *a'*, *b'* ecc.) in seguito alle variazioni di *a* o di *b* nel complesso causale, non possono affatto venir inver-

---

(1) Ribot, *Evol. d. idées génér.* (1897), 214.

(2) Per la teoria della causa si veda il cap. V. Qui per semplicità si fa astrazione dal potenziamento qualitativo dell'effetto e si considerano gli elementi della causa come discernibili anche nell'effetto.

(3) Si vedano per questo le osservazioni dello Stuart Mill, *Log.*, I, 376 ss.

(4) Schopenhauer, *Satz v. Grunde*, § 35.

titi: salvo ad ipostasizzare, come nel concetto « mitologico » della causa gli stati successivi *a*, *a'*, *a''*, in un essere, rigido sostanziale, continuo, *A*. « La combinazione dell'ossigeno con un corpo combustibile è causa del calore e questo è di nuovo causa del rinnovarsi di quella combinazione chimica. Ma questo non è altro che una catena di cause e di effetti alternativamente dello stesso nome: l'ardere *A* causa il calore libero *B*, questo il nuovo ardere *C* (cioè un nuovo effetto che ha lo stesso nome della causa *A*, ma non è individualmente identico), questo è un nuovo calore *D* (che non è realmente identico con *B*, ma solo concettualmente, nominalmente identico), e così via » (1). Ed infine per ciò che si riferisce al concetto dell'attività della causa, bisogna fare una distinzione. L'empirismo ha certamente ragione di combattere quella concezione che identifica la causa con la forza, vale a dire ipostasizza l'attività della causa in una facoltà misteriosa, risiedente nell'oggetto-causa e dotata del potere di trarre l'effetto all'esistenza. Questo è un punto del resto su cui è affatto inutile insistere. Ma ciò non implica affatto che la concorrenza degli elementi causali sia da rappresentarsi come un sistema meccanico di variabili dipendenti dalle variazioni d'una variabile indipendente, che trasmette all'intiero sistema un movimento impresso dall'esterno. Tutti gli elementi causali sono processi attivi, fattori che posseggono un'energia autonoma; l'effetto è il risultato di queste loro attività concorrenti in una azione comune. Ed è appunto perchè la causa è virtualmente già l'effetto stesso, che noi consideriamo la causa come attiva; la vera attività della causa è ciò che viene alla manifestazione nell'effetto, è l'effetto stesso. L'empirismo invece distinguendo fra variabili dipendenti ed indipendenti ipostasizza veramente in queste ultime quell'attività che costituisce sostanzialmente il complessivo processo; e ricade così nell'errore medesimo della concezione feticistica della causa. Senza dire ancora che il concetto della dipendenza funzionale totalmente passiva, come si ha, p. es., nel rapporto della serie psichica con la serie cerebrale nell'empiriocriticismo, è un'astrazione meccanica che, isolata dai

---

(1) Schopenhauer, *Die W. a. W. u. V.*, I, 587-8; II, 51; *Satz v. Grunde*, § 40, 47; la critica dell'Hannequin, op. cit., 344 ss. si fonda unicamente su d'un'erronea interpretazione della dottrina schopenhaueriana.

presupposti di questa scienza, non ha alcun senso. Essere è agire: ciò che non agisce non esiste. Quindi anche sotto questo rapporto il concetto di « funzione » è assolutamente inadatto a sostituire quello di causa.

Passiamo ora alla dottrina empirica del concetto. Il punto che essenzialmente la caratterizza è questo: che per essa i collegamenti introdotti dal pensiero nei fenomeni per mezzo delle unità delle leggi e delle idee non solo hanno un fondamento del tutto subbiettivo, ma hanno un valore esclusivamente fondato o sull'arbitrio del soggetto o sulle necessità biologiche dell'esistenza. Obbiettivamente perciò (ossia astrazion fatta da queste esigenze del soggetto), nessun ordinamento ideale della realtà è migliore d'un altro: o meglio un ordine ideale non esiste. Noi formiamo le idee e le leggi fissando qua e là nel caos dei fenomeni dei punti di ritrovo, che l'esperienza ci ha mostrato essere migliori per l'orientamento nostro e la direzione del nostro agire. Noi abbiamo naturalmente bisogno di credere che questo sistema di punti di ritrovo ci servirà, esteso e perfezionato, anche in avvenire: ma non possiamo avere al riguardo alcuna certezza: esso è un artificio soggettivo che non ha valore assoluto. Anche in questo caso quindi si tratta di una sostituzione della necessità psicologica alla necessità logica: il criterio fra un sistema ed un altro non è lo sfavillare d'un'unità immanente ai fenomeni, ma è semplicemente il loro rapporto con determinati fini pratici, i quali ci fanno preferire certi collegamenti a certi altri, creano abitudini psicologiche, che poscia noi scambiamo per necessità assolute d'ordine logico. La prima e principale difficoltà relativa a questo punto nasce dall'incompatibilità fra il valore assoluto che il nostro pensiero riferisce, per una necessità inevitabile, alle unità logiche ed il carattere, che l'empirismo ad esse attribuisce, di formazioni artificiose, subordinate alle esigenze dell'adattamento organico. Questa dipendenza può essere pensata in due modi. O si considera il valore delle unificazioni cogitative come dipendente volta per volta dalle circostanze dell'ambiente: ed allora abbiamo non una o due, ma infinite verità variabili secondo l'individuo, l'ambiente, il momento. O si considera questo valore come dipendente dal suo adattamento costante ed unico a tutte le variazioni possibili: ed allora vi è un indirizzo normale del pensiero, che coincide sempre con l'indirizzo biologico normale.

La soluzione più radicale e coerente è la prima: essa coincide con l'esplicito riconoscimento del relativismo assoluto. Ma, come è stato osservato ab antico, questo principio implica una contraddizione e si annulla irremissibilmente da sè stesso. Esso non può infatti venir stabilito senza una serie di asserzioni circa il processo evolutivo della vita psichica, le quali implicano una fede cieca nel valore obbiettivo dell'attività logica; ed in ogni peggiore ipotesi non si può riconoscere in esso una formazione accidentale e subbiettiva, senza negargli ogni preminenza di fronte agli altri punti di vista e perciò ogni valore. Affermando la subbiettività assoluta delle formazioni logiche, il filosofo empirico valica già il campo della subbiettività e pronuncia un giudizio che egli considera come obbiettivamente valido; in quanto riconosce almeno nel proprio principio un valore logico obbiettivo, egli ammette che vi è una direzione normale del pensiero, una differenza di valore che discende da un criterio assoluto di verità. Con ciò quindi è negato il suo medesimo principio. D'altra parte contraddice formalmente alla necessità più indeclinabile del nostro pensiero il riconoscere che due sistemi logici opposti possano essere egualmente autorizzati ed egualmente veri: la verità è per noi sempre una sola ed ha valore assoluto. Naturalmente non si esclude con ciò che una molteplicità di elementi possa in due coscienze differenti od anche in una sola coscienza, ma in due momenti successivi, organizzarsi in due sistemi diversi, ciascuno dei quali sarà da rispettivo punto di vista la verità; ciò è quanto abbiamo già visto verificarsi nel caso della rappresentazione sensibile (1). Ciò suppone però sempre che io faccia astrazione dall'unità della mia coscienza, che io mi trasporti con l'immaginazione dal medesimo punto di vista dei rispettivi soggetti. Ma se io mi pongo dal punto di vista logico, ossia mi propongo di stabilire dal mio punto di vista la verità, quei sistemi opposti debbono risolversi in un ordine unico universalmente valido e vero. Se io dico, per esempio: « questa foglia è verde », io non dubito che la mia asserzione abbia un valore universale ed obbiettivo; ossia che essa sia valida in ogni tempo e per tutti gli spiriti percipienti. Certo può darsi che un altro individuo esa-

(1) Si cfr. cap. II, § 15.

minando la stessa foglia ad una luce differente o con sensi diversamente costituiti dica: « questa foglia è azzurra ». Io potrò supporre che l'una e l'altra proposizione siano per il relativo soggetto e per quel momento una verità; ma io, come soggetto logico, non posso ammettere che esse coesistano nel mio spirito come due verità opposte, perchè diversamente scomparirebbe qualsiasi distinzione fra verità ed errore anche nel seno del mio pensiero. La contraddizione è da me risolta comprendendo ambo le proposizioni in un ordine unico, completando le due verità particolari in modo da farne due casi d'un principio unico e dicendo: « quella foglia è così costituita, che nelle condizioni *abc* è vista come verde, nelle condizioni *a'b'c'* è vista come azzurra ». Le verità relative si risolvono così in semplici espressioni imperfette d'una verità superiore unica. E quindi *la mia* verità non può venir opposta come una verità relativa e tutta soggettiva alla verità d'un altro soggetto: perchè anch'esse debbono, almeno in principio, potersi armonizzare in una verità complessiva e ci rinviano così ad una verità perfetta ed unica, in cui tendono ad unirsi ed a confondersi tutte le verità particolari ed imperfette.

La seconda soluzione è, apparentemente almeno, meglio in accordo con le esigenze logiche: essa riconosce un indirizzo normale ed unico del pensiero, ma lo fa coincidere con l'indirizzo costante richiesto dai bisogni della conservazione organica. La verità logica risulta dalla tendenza del pensiero a costituire un sistema unico resistente al maggior numero di variazioni possibili, o, per usare i termini stessi dell'Avenarius, una multiponibile dell'ordine più alto. Il criterio della verità logica è sempre nella sua unità: ma quest'unità è un'unità imposta dal volere organico, è l'unità che corrisponde al valore vitale più alto. Non è difficile riconoscere in questa tesi la formula altrettanto arbitraria quanto indeterminata, che il naturalismo ha con tanta fortuna applicato all'esplicazione dei fatti morali e religiosi. Una finalità propria d'una forma inferiore d'esistenza (la conservazione dell'unità organica), la quale non è che un caso particolare d'una finalità più comprensiva, viene estesa anche alle forme superiori di esistenza che, vogliano o non, debbono adattarsi in questo letto di Procuste. Ma qui non è il caso di occuparci della questione sotto il suo aspetto generale. Limitandoci alla considera-

zione dei valori logici, notiamo innanzi tutto che, come Kant oppose giustamente a Hume, la necessità logica non è riducibile alla necessità psicologica. Anche ammesso che la ripetizione d'un'esperienza data avesse il potere di creare una specie di generalizzazione inconscia, di abitudine intellettiva, è difficile vedere come dall'aspettazione ipotetica, che in questo caso si produce, potrebbe sorgere la certezza rigorosa delle leggi matematiche e fisiche. Ma, anche facendo astrazione da questo punto, la maggior difficoltà sta nel vedere come mai una semplice somma d'esperienze particolari possa autorizzarci a trascendere l'esperienza ed a pronunziarci con tanta sicurezza relativamente al futuro. Dato che ogni unità ideale fosse semplicemente un'associazione determinata nella sua costituzione da necessità estranee a qualsiasi ordine immanente ai dati stessi, nulla escluderebbe in modo assoluto che le variazioni dell'ambiente non potessero ad un dato momento costringermi a costituire un'unità del tutto diversa. La legge, p. es., che l'acqua passa sopra 0° dallo stato solido allo stato liquido sarebbe un utile artificio, per mezzo di cui io collego certi punti della mia esperienza: ma domani, col mutar delle esigenze e delle circostanze, io potrei essere condotto a costituire un collegamento diverso, che non sarebbe meno vero del primo: la totalità dell'esperienza, sia pure la più estesa immaginabile, non mi autorizzerebbe mai in nessun caso ad affermare il valore assoluto d'un rapporto. Ora ciò contraddice nel modo più formale al carattere fondamentale e, in pratica, indeclinabile del pensiero logico: noi attribuiamo ai rapporti affermati dalle leggi e dalle idee un valore assoluto, estensibile cioè a tutti gli individui ed a tutti i tempi ed indipendente da qualsiasi limitazione soggettiva; l'unità logica dell'esperienza si impone alla mente nostra non come un postulato pratico, un utile artificio dell'intelletto, ma come la coercizione d'un'unità immanente ai fenomeni stessi, d'una legge assoluta e necessaria. Anche quando infatti ci troviamo di fronte a due esperienze inconciliabili, o quando l'applicazione dei nostri concetti ci espone ad una delusione, noi non ci sentiamo semplicemente in presenza d'un inconveniente pratico, noi non rinunciamo senz'altro ad un ordigno riconosciuto imperfetto, ma cerchiamo una verità più alta, che comprenda in sè l'antica e la nuova verità, una legge più generale, che, secondo la presenza di una o di un'altra con-

dizione prima non avvertita, dia luogo invariabilmente all'una od all'altra manifestazione. Suppongasi infatti che noi ci troviamo in presenza d'una contraddizione ad una legge fisica; p. es. si supponga che noi troviamo del mercurio solido alla temperatura ordinaria. Chiamando *ABCD* le proprietà costanti del mercurio, *E* la proprietà di essere liquido alla temperatura ordinaria, *F* la supposta qualità contraria, noi abbiamo ordinariamente *ABCDE*; nel nuovo caso avremo *ABCDF*. Volendo essere conseguenti al principio dell'empirismo, noi dovremmo semplicemente constatare che al collegamento *ABCDE* si è reso preferibile *ABCD F*: nulla potrebbe impedirci di supporre che realmente i rapporti di certi elementi abbiano mutato in modo da far sì che il mercurio sia solido alla temperatura ordinaria. E tuttavia la mente nostra anche in presenza d'un'esperienza contraria non saprebbe indursi a credere che le passate sue esperienze abbiano cessato di essere vere: essa sarebbe irresistibilmente tratta ad assumere che vi sia una ragione per cui alla serie *ABCD* si unisce ora *E*, ora *F*, vale a dire che vi debba essere l'intervento d'una condizione diversa in ciascuno dei due casi. Noi avremmo quindi nuovamente un collegamento unico di valore assoluto e cioè $ABCD^{eE}_{fF}$; essendo le circostanze *e* ed *f* non arbitrarie o casuali, ma dovute all'intervento regolare in *ABCD* di altre serie causali, che sono rispetto a noi accidentali solo perchè non entrano per il momento nella nostra considerazione. E questa esigenza del nostro intelletto è così imperiosa che anche là dove noi non troviamo la differenza di condizioni, che dovrebbe esplicarci la variabilità dell'esperienza, noi la supponiamo riferendoci a cause ancora ignote (1). Fra la semplice constatazione empirica dell'adattamento d'un sistema intellettuale alle più diverse variazioni dell'ambiente ed il valore assoluto del pensiero logico rimane quindi sempre un abisso che l'empirismo non può in nessun modo colmare. Ed anzi si noti che, come una legge empirica, contraddetta da un certo numero di fatti, si completa bensì in un ordine più specificato e più ampio, ma non si spoglia, così modificata, del suo valore assoluto, così ogni più semplice associazione, ogni abitudine intellettuale si fonda, in quanto trascende l'esperienza

---

(1) Cornelius, *Einl.*, 324 ss.; Schuppe, *Erk. Logik*, 321 ss.

passata, su questo carattere assoluto del sapere logico. Infatti una ripetizione di fenomeni non è ancora la coscienza di questa ripetizione: nè la coscienza della ripetizione implica per sè alcun'abitudine, alcun'aspettazione relativa all'avvenire. Il formarsi di quest'aspettazione è già un effetto della nostra coscienza dell'unità dell'esperienza: la sola differenza che vi sia tra l'unità stabilita da un'associazione e quella stabilita da una legge dipende da ciò, che nella prima non è preso in considerazione l'insieme delle condizioni, date le quali, la contiguità di due dati acquista valore di legge. Nell'associazione abituale si afferma il valore assoluto della coesistenza AB: l'errore è in questo caso nell'imperfezione dell'esperienza che lascia fuori di considerazione le condizioni o i complessi di condizioni a, b, c, ecc., che, variando, variano il risultato e possono invece di $A(b)B$ dare $A(c)C$, ecc. Ma in ogni caso il fondamento logico dell'associazione AB è lo stesso che per la legge $A(b)B$; ossia è la presupposizione del valore assoluto dei rapporti affermati. Lo stesso pensiero associativo è quindi già in certo modo un pensiero logico inferiore, iniziale; il quale non solo non vale ad esplicare il carattere metempirico del pensiero logico, ma rimane esso medesimo, nell'ipotesi empirica, inesplicato ed inesplicabile.

Del resto, lasciate da parte le discrepanze verbali, l'empirismo riconosce generalmente nelle unità concettuali qualche cosa di più che una semplice somma di esperienze: anche per l'empirismo esse costituiscono vere unità formali, che noi possiamo sorprendere soltanto nella molteplicità mutevole degli elementi, ma che hanno il loro fondamento in un'unità trascendente le esperienze particolari. Il Mach conviene per esempio che le leggi e le idee sono utilizzabili, applicabili ad ogni nuovo caso soltanto per la costanza dei rapporti (1). E così il Petzoldt distingue benissimo tra le semplici uniformità di successione e le leggi; le prime sono semplici constatazioni di ciò che generalmente accade, le altre trascendono la pluralità finita dei casi osservati ed hanno valore assoluto (2). L'errore dell'empirismo è soltanto nel voler derivare questo presupposto fondamentale dall'esperienza.

---

(1) Mach, *Anal. d. Empf.*, 249 ss.
(2) Petzoldt, *Einf.*, 87 ss.

Ma se l'esperienza per sè medesima non basta a fondare la minima associazione che trascenda il dato, ed ogni più insignificante generalizzazione metempirica esige di già la presenza di questo principio o meglio di questa legge del sapere, è facile vedere che il pretendere poi di derivare quest'ultima dalle innumerevoli generalizzazioni metempiriche è un circolo vizioso. Quindi l'empirismo deve logicamente riconoscere nel principio dell'unità assoluta dell'esperienza, dato pure che al medesimo si voglia attribuire un valore puramente formale, un elemento distinto dall'elemento strettamente empirico, in altre parole un vero principio *a priori*. Così esso è necessariamente condotto a risolversi nel criticismo (1).

In secondo luogo noi dobbiamo ripetere anche per i rapporti fondati sul principio d'identità la stessa osservazione già fatta a proposito del principio di causa. Dato anche che i rapporti logici potessero ridursi ad abitudini intellettive, queste costituirebbero pur sempre dei rapporti fra gli elementi dell'esperienza, distinti dagli elementi stessi: il giudizio nostro della somiglianza di due elementi non si esplica senza riconoscere un atto mentale da essi distinto. Avenarius (per cui questo giudizio costituisce il carattere della *tautote*) considera il riconoscimento dell'identità come il passaggio da una variazione cerebrale meno esercitata ad una variazione più esercitata: alla variazione meno normale corrisponderebbe la rappresentazione nuova, alla variazione normale la rappresentazione famigliare a cui la prima è ricondotta come identica. Ma allora rigorosamente noi non dovremmo avere che la sostituzione della seconda rappresentazione alla prima: non la loro coesistenza nell'atto unico del giudizio d'identità (2). In che cosa consistono allora, a chi appartengono questi rapporti? Ed anche passando sopra a questa difficoltà, che per l'empirismo fenomenistico è capitale, si noti che è impossibile relegare questi rapporti *esclusivamente* nel soggetto. Perchè noi riuniamo le rappresentazioni *a*, *a'*, *a''* ecc., sotto un solo simbolo verbale, in un solo concetto? Quell'aspetto comune delle

---

(1) Il passo decisivo è fatto esplicitamente dal Cornelius, *Einl.*, 334 ss.

(2) Lo stesso si dica della esplicazione degli altri rapporti logici, che vengono in realtà postulati, non esplicati; così p. es. per il principio di contraddizione, Avenarius, *Krit. d. r. E.*, II, 133 ss.; Petzoldt, *Einf.*, 150.

cose, che è fissato nell'unità del simbolo ad esse comune, è creato anch'esso dal pensiero insieme col simbolo, oppure lo precede e lo guida? È evidente che, qualunque sia la ragione che ci determina a riunire in un gruppo le rappresentazioni a, a', a'' ecc., questa non è un puro arbitrio nostro. Noi riconosciamo le somiglianze delle cose, non possiamo introdurle a nostro capriccio: i rapporti da noi introdotti debbono modellarsi sulle cose stesse, sui rapporti degli elementi. Si aggiunga ora che gli elementi stessi, i quali sono la materia dell'ordine logico, non sono, come l'empirismo oggi generalmente riconosce, elementi stranieri ed esteriori alla coscienza, ma sono gli elementi stessi della nostra coscienza (Erlebnisse unseres Bewusstseins). « Il mondo indipendente dal nostro percepire, scrive il Cornelius, consiste in gruppi regolari in cui ordiniamo le nostre percezioni conforme al meccanismo generale della formazione dei concetti » (1). Ora poichè i rapporti logici non possono assolutamente essere pensati senza un certo ordine dei fenomeni, e poichè questi sono gli elementi stessi della coscienza, la soluzione più semplice è di concepire i primi non come formule artificiali e soggettive, introdotte per una specie di violenza nella molteplicità fenomenica, ma come le unità reali che si costituiscono in questa molteplicità, come un ordine, un'armonia che si svolge naturalmente dal complesso degli elementi coscienti. Allora è tolta ogni ragione d'una distinzione fra oggettività e soggettività dell'ordine logico: soggettivamente considerato esso è il sistema dei nostri concetti, l'ordine per opera nostra introdotto nell'esperienza; oggettivamente considerato esso è la legge, l'ordine immanente ai fenomeni, la realtà intelligibile.

In terzo luogo, negando che esistano obbiettivamente tra i fenomeni altri rapporti che quelli di coesistenza e di successione, vengono con ciò negate naturalmente tutte quelle forme d'unità, per cui gli elementi si costituiscono in *fatti* ed in *cose* e che, come si vedrà più innanzi, sono le preformazioni delle unità logiche della causa e dell'idea. I nominalisti conseguenti non hanno del resto ripudiato questa conclusione. Già nell'antichità Antistene insegnava non essere possibile l'inerenza di più predicati ad un

(1) Cornelius, *Einl.*, 270; si cfr. *ib.*, 324 ss.

soggetto, riducendo così gli esseri a puri aggregati di elementi assolutamente identici a sè medesimi, non passibili di alcun predicato altro dall'essere loro (1). Ad una conseguenza analoga si avvicina anche il fondatore del nominalismo medievale, Roscelino (2). E Berkeley riconosce nella « denominazione » degli oggetti e dei fatti un puro artificio verbale. Se ogni elemento dovesse avere un nome particolare il linguaggio sarebbe impossibile. « Quindi per evitare questo e tutti gli altri inconvenienti gli uomini combinano insieme più « idee » avute da sensi differenti, o dallo stesso senso in momenti differenti o in circostanze differenti, ma tra cui tuttavia si è osservata una connessione naturale dal punto di vista sia della coesistenza, sia della successione, e danno loro un solo nome e le considerano come una sola cosa » (3). Il mondo si riduce così, secondo l'atomismo psicologico dell'empirismo, ad una corrente di sensazioni, di elementi istantanei ed isolati: il mondo degli oggetti scompare intorno a noi. Qualunque oggetto, che noi crediamo di percepire, non è realmente che un aggregato di sensazioni singole e ciascuna di esse non è mai in due istanti successivi identica a sè medesima; la percezione di un oggetto in due istanti successivi è in realtà la successione di due fenomeni distinti. Ora tutta la nostra esistenza e tutto il nostro sapere si fondano sulla convinzione dell'esistenza di oggetti come unità fisse e costanti, le quali si conservano sostanzialmente identiche attraverso le variazioni degli elementi che le costituiscono. Basta realmente l'analisi psicologica dell'empirismo fenomenistico a farci considerare questa convinzione come un'illusione? La dimostrazione della complessità psicologica della rappresentazione del mondo equivale realmente alla dimostrazione che solo i dati, gli elementi sono reali ed obbiettivi ed i loro collegamenti sono soggettivi ed illusorii? E pure concesso che non solo il mondo delle leggi e delle idee, ma anche il mondo degli esseri e dei processi, anzi il nostro essere medesimo sia un tessuto di unità del tutto soggettive, poichè indubbiamente noi crediamo di avere dinanzi a noi un mondo di oggetti e di fatti, a chi appartiene quest'illusione? Se l'io non è, come le cose

---

(1) Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1[4], 292.
(2) Cfr. Cousin, *Fragm. d. phil. d. m. a.*, 100 ss.
(3) Berkeley, *Dial.*, 254.

esterne, che un aggregato di elementi, dove essa può sorgere? Ed infine che cosa sono gli stessi rapporti di coesistenza e di successione? Posta una molteplicità di unità fenomeniche, di « elementi », come è possibile che essi siano collegati fra loro da rapporti, siano pure i rapporti semplicissimi di coesistenza e di successione? Il rapporto non è incluso negli elementi singolarmente: esso presuppone la coincidenza dei due termini nell'atto per cui è dato il rapporto. « Quando io odo contemporaneamente due suoni *a* e *c* (scrive il Cornelius), io ho nella loro consonanza più che la semplice somma dei caratteri di *a* e *c*. Poichè nè nel suono *a*, nè nel suono *c*, come tali, è contenuta la qualità della consonanza, che ci si rivela immediatamente nell'udire contemporaneamente i due suoni col carattere particolare dell' « intervallo » e viene da un orecchio musicale immediatamente riconosciuta. Se noi pensiamo i due suoni compartiti in due individui diversi, in nessuno di questi si trova naturalmente la qualità della consonanza: solo dove i due suoni appartengono allo stesso complesso cosciente questa qualità si aggiunge come alcunchè di nuovo ai caratteri dei semplici suoni » (1). L'empirismo risolve generalmente il problema rigettando l'unità nel soggetto conoscente, valendosi del tacito presupposto dello spirito che percepisce questi rapporti; ma forse che con questa trasformazione delle unità formali della coscienza in atti subbiettivi esse vengono meglio esplicate? Ed in ogni caso del resto questa è un'esplicazione che esce dai confini dell'empirismo. Il porre queste unità formali semplicissime come « elementi », ossia il considerare gli spazi ed i tempi come sensazioni allo stesso modo che i colori ed i suoni (2), è un punto di vista insostenibile. Anzitutto questi elementi non possono venir pensati se non come epifenomeni, che non possono mai sussistere in assenza degli altri elementi; anzi essi si riducono *materialmente* agli elementi che essi collegano. Se noi togliamo ad una ad una le note di un ritmo, non ci rimane più alcun elemento, che possa costituire la sensazione di tempo. E perchè d'altra parte ogni « sensazione » di tempo o di spazio implica sempre almeno la presenza di due altri elementi? In secondo luogo come è pos-

---

(1) Cornelius, *Einl.* 208.
(2) Mach, *Anal. d. Empf.*, 6, 80, etc.

sibile dire che i corpi sono una somma di sensazioni visive e tattili « collegate da sensazioni di spazio »? Noi ci troviamo così dinanzi alla stessa difficoltà di prima: che cosa collega le sensazioni di spazio con gli altri elementi? Tutto questo ci prova che noi non siamo, nel caso del tempo e dello spazio, in presenza di elementi, ma di forme unificatrici della coscienza. Noi non abbiamo del resto qui che a richiamare quanto già si è detto a proposito all' idealismo fenomenistico. L'empirismo esplica le forme d'unità della coscienza postulando appunto ciò che si tratta di esplicare. Come la concezione meccanica, dopo d'aver ricondotto tutti i fenomeni al fatto *apparentemente semplice* dell'urto meccanico, postula l'intelligibilità di questo fatto, che è per noi invece almeno così misterioso come quelli che dovrebbe spiegare, così la dottrina empirica, dopo d'aver disgregato l'unità interiore vivente in un pulviscolo di successioni e di coesistenze, postula in realtà l'esistenza di questi rapporti, che sono dal suo punto di vista altrettanto inesplicabili quanto le unità logiche. Tale è del resto il destino di ogni considerazione troppo esclusivamente analitica, la quale, dinanzi alla molteplicità degli elementi materiali, perde il senso della loro unità vivente ed oblìa che questa è una realtà così indiscutibile come la molteplicità che ne è il fondamento. Ad essa possiamo ripetere con Goethe:

> Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben,
> Sucht erst den Geist herauszutreiben,
> Dann hat er die Theile in seiner Hand,
> Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Dal momento così che le unità logiche non sono semplici espressioni abbreviate di successioni e di coesistenze, è chiaro che cosa dobbiamo pensare del principio della « descrizione pura ». Se è falso che le unità ideali della scienza siano abitudini cogitative dirette ad ampliare con una rapida serie di atti mentali le conoscenze particolari, è pure falso che la scienza sia soltanto un'organizzazione economica di particolari, « un inventario chiaro e completo di fatti » (1). Ciò mi sembra risultare del resto, indipendentemente da ciò che si è detto a proposito della

(1) Mach, *Pr. d. Wärmelehre,* 459.

teoria del concetto, anche da altre considerazioni. Se il momento essenziale della scienza consistesse nella organizzazione economica e non nella organizzazione logica dei dati, la costituzione delle unità cogitative avrebbe importanza solo come strumento onde ritenere una quantità più grande di particolari, ma sarebbe inutile quando fosse possibile avere presenti ed in esteso tutti i particolari. Tuttavia, come anche l'empirismo riconoscerà, una esposizione nuda di fatti e di cose, sia pure estesa quanto si vuole, non costituisce ancora la scienza (1); ciò che nella scienza ha importanza non è il numero dei fatti osservati per sè stesso, ma la generalità che da essi scaturisce, il momento tipico, l'idea che in essi traluce. E non sarebbero in tal caso una strana cosa anche i problemi della scienza? Se tutta l'opera dello scienziato consistesse nel riferire in formule abbreviate l'insieme delle constatazioni, i problemi scientifici sarebbero pure questioni di forma, ossia consisterebbero nel ricercare le formule più chiare e più brevi con cui comprendere il maggior numero possibile di constatazioni. Ora può seriamente sostenersi che tutte le ricerche e le controversie scientifiche abbiano unicamente per fine di trovare il miglior modo d'espressione d'un complesso di fatti in sè assolutamente incontrovertibile? Perchè inoltre in tal caso un fatto famigliare in tutti i suoi minimi particolari fino dall'infanzia non sarebbe senz'altro un fatto scientificamente compreso, anche senza essere riferito ad una legge, ad una generalità qualsiasi? Infine è innegabile che ciò che nella maggior parte delle esplicazioni appaga la nostra mente e trasforma un fatto nuovo in un fatto noto e famigliare non è il completamento dell'esperienza per il concorso di nuovi particolari, ma il riferimento del fatto ad un'unità logica, per cui esso diventa, indipendentemente da tutti i particolari, un fatto *compreso*. Quando, per esempio, si riduce l'eredità ad una specie di memoria organica, la nuova luce sotto cui ci appare l'eredità non è prodotta dall'affluire di nuovi particolari in virtù della nuova analogia, ma dal confluire di entrambi i fatti in un fatto unico, che ci appare come una realtà più universale e profonda, in cui l'uno e l'altro hanno la loro ragione. Quando Antifonte sofista si esplicava il mare con-

---

(1) Poincaré, *La science et l'hypothèse* (1903), 167 ss.

siderandolo come il sudore della terra prodotto dal calore, il valore logico di tale esplicazione non era evidentemente nell'affluire di particolari che potessero estendere la cognizione del fatto — tale estensione avrebbe potuto avvenire per mille altre vie logicamente indifferenti —; ma era nell'unità nuova così costituita dal « mare » e dal « sudore », per cui anche il concetto di « sudore » veniva ad essere trasformato e ad apparire sotto altra luce. L'elaborazione logica dell'esperienza non ha quindi il suo fine esclusivamente nell'abbreviamento della stessa secondo la legge dell'economia del pensiero; pur essendo sempre una semplificazione, in quanto surroga con un atto unico una folla di particolari, essa ha la sua ragione nella differenza di valore che vi è fra l'unità creata dal pensiero e la molteplicità dei particolari che essa sostituisce; in altre parole essa costituisce un vero progresso della conoscenza verso unità conoscitive qualitativamente distinte dalle unità empiriche sopra cui si costituiscono. In che cosa consistano propriamente queste sintesi logiche e su che cosa si fondi la differenza di valore che le caratterizza noi vedremo più ampiamente fra breve. Noi rileviamo solo qui brevemente che la loro costituzione non è un capriccio arbitrario del pensiero, ma procede da quella stessa legge fondamentale che abbiamo visto determinare nel seno stesso dei dati sensibili la distinzione fra realtà ed apparenza, fra verità ed errore: ossia dalla necessità di sfuggire alle ineguaglianze ed alle contraddizioni contenute nella molteplicità delle esperienze particolari, dal bisogno di *comprendere* l'esperienza mettendo in luce nella molteplicità dei dati varii e contingenti l'unità identica e costante che è in essi contenuta e che rappresenta rispetto al loro *essere* un *dover essere* necessario ed immutabile. Questo bisogno è tanto inseparabile dal conoscere umano, che anche le forme più ingenue e più rozze dell'esperienza non sono mai una pura congerie di dati empirici: anche nel bambino, anche nel volgare gli elementi dell'esperienza si ordinano in un sistema quasi istintivo di unità logiche vaghe ed indeterminate, che appaga l'intelligenza e trasforma l'esperienza bruta in un'esperienza *compresa*. Quindi anche la scienza non è, nè potrebbe essere mai soltanto un inventario abbreviato di successioni e di coesistenze, una riproduzione delle innumerevoli constatazioni degli uomini, una « descrizione pura »: l'esperienza pura in questo

senso non solo non costituerebbe ancora la scienza, ma sarebbe niente altro che una rete di formidabili contraddizioni. Il momento essenziale della scienza comincia anzi solamente, si può dire, con l'organizzazione logica del dato, con l'eliminazione delle contraddizioni, con l'intuizione di ciò che v'è di essenziale e di identico nella molteplicità dell'apparente e del diverso; la sua vera funzione è, secondo l'antico principio, la cognizione dell'universale. La « descrizione pura » è soltanto il fondamento della scienza, il suo vero termine è nella costituzione delle unità intelligibili, nell'*esplicazione*.

Ma, come si è veduto, l'empirismo è in generale ben lontano dal mantenersi rigidamente a questo punto di vista: ed i rapporti ideali negati sotto un nome sono nuovamente introdotti sotto un altro. Il suo principio della constatazione prende quindi in esso un significato più pratico, più metodologico che metafisico; vale a dire consiste nell'asserire che la scienza deve limitarsi a constatare i *fatti*, le unità indecomponibili dell'esperienza, deve essere « una descrizione semplificata e riassuntiva delle nostre esperienze », delle nostre constatazioni delle connessioni stabili ed obbiettivamente valide fra gli elementi. Ciò equivale, ben si comprende, ad una tacita rinuncia alla tesi dell'empirismo fenomenistico: le connessioni e le leggi vengono di nuovo realisticamente pensate come rapporti obbiettivi costanti, che il pensiero imita il meglio che sia possibile nei suoi collegamenti; che cosa siano poi in sè stesse rimane, come prima, un mistero. Ma anche da questo punto di vista il principio della « descrizione pura » ha un valore assai discutibile. Che il filosofo debba accostarsi alla realtà senza preconcetti e lasciar parlare, per così dire, i fatti stessi; che egli debba evitare ogni arbitrio del pensiero, ogni intervento di fattori personali accidentali dell'esperienza, è un punto sul quale tutti, in principio almeno, sono d'accordo. Tutto sta poi a precisare quali sono queste unità dell'esperienza che possono essere oggetto di constatazione: il dire che la scienza deve limitarsi a constatare i fatti non serve a nulla finchè non si è intesi sulla parola « fatto ». L'empiriocriticismo intende per fatto ciò che ha il carattere della « cosa » per contrapposto al « pensiero », ossia ha la condizione immediata della sua realizzazione nelle modificazioni degli organi periferici di senso. Ma, a parte la difficoltà di servirsi di questo criterio fisiologico, resta

sempre la difficoltà di stabilire in base a quale altro criterio noi potremmo attribuire la qualità di fatti alle modificazioni fisiologiche, le quali dovrebbero servirci di garanzia per gli altri fatti: questo criterio escluderebbe d'altronde dal regno dei fatti l'ordine dei fatti dello spirito, che non sono dati certamente come realtà tangibili e visibili. Di più in questo senso non soltanto ogni filosofia, ma ogni scienza, ogni conoscenza più semplice non è mai una pura descrizione. La legge della dipendenza dei valori psichici dalle variazioni cerebrali non è in questo senso un fatto; un rapporto di somiglianza non è più un fatto; anzi ogni percezione attuale (si pensi agli innumerevoli elementi rappresentativi che vi confluiscono) non è più un fatto (1). Generalmente però l'empirismo intende per « fatto » ciò che ha il controllo dell'esperienza complessiva, ciò che nei sistemi mentali più diversi si afferma come un elemento invariabile dell'esperienza: in altre parole esso assume come criterio della realtà *l'accordo relativamente stabile d'una formazione psichica con l'unità dell'esperienza nel suo complesso*. Considerando la cosa sotto questo aspetto, è naturale che il carattere esistenziale più alto venga riferito alle unità psichiche dell'ordine infimo, alle constatazioni delle successioni e delle coesistenze, non meno che alle costruzioni logiche elementari degli « eventi » e delle « cose », che sono le formazioni più antiche della coscienza, stabilmente unificate ed inquadrabili, senza variazioni notevoli, negli ordini più diversi. Ed è del pari naturale che l'esperienza collettiva sia nella maggior parte dei casi una pietra di paragone della verità: il che del resto non esclude che invece nel conflitto delle formazioni superiori anche un'unica esperienza individuale possa avere un valore maggiore dell'esperienza collettiva. Ma in questo caso bisogna tener presenti due considerazioni. La prima è che il « fatto » non coincide allora punto con « realtà percepibile sensibilmente ». Da questo punto di vista il contenuto dell'allucinazione, che è per l'allucinato visibile e tangibile, non conta come fatto; e d'altra parte un elemento dell'esperienza può esser un fatto senza essere nè visibile, nè tangibile. In questo senso si può constatare un rapporto causale come si constata una suc-

(1) Si cfr. a questo riguardo la critica, a mio avviso definitiva, del Wundt, nei *Philos. Stud.*, XIII, 91 ss.

cessione, si constata una legge come si constata un fenomeno: la sola differenza risiede in ciò, che la constatazione d'un'unità logica, d'un rapporto è sempre condizionata da quella dei suoi elementi materiali. La constatazione delle leggi naturali, in quanto è la costituzione d'un'unità logica relativamente immutabile e solidamente inquadrata in un complesso psichico dotato nelle sue linee generali d'una certa stabilità, può dirsi in questo senso una constatazione di fatto. Anzi anche una costruzione scientifica molto complessa (come, p. es., la teoria darviniana della selezione), quando pervenga a costituire una sistemazione definitivamente acquisita, può entrare nel numero delle verità di fatto. Questo passaggio si ha quando essa acquista, per il suo perfetto armonizzamento nel seno della nostra esperienza, quella medesima stabilità ed immutabilità che posseggono le sintesi inferiori delle successioni e delle coesistenze: il che può richiedere in certi casi l'esame d'un grandissimo numero di particolari, in certi altri, per le condizioni della « preparazione » dell'esperienza, può sorgere anche da un numero insignificante di osservazioni. A questo controllo reciproco e non certamente alla verificazione materiale di tutti i particolari debbono la loro indiscutibile certezza molte delle constatazioni scientifiche, tra cui, p. es., le costruzioni storiche e tutte quelle altre, i cui dati (come accade, p. es., nella geologia e nella paleontologia) sono il più delle volte inaccessibili all'esperienza diretta. Ed a questa verificazione possono, per lo meno in principio, venir sottoposte anche le teorie filosofiche: chè nel senso, in cui queste non sono verificabili, non è verificabile nemmeno la più semplice legge fisica. La seconda osservazione è che il carattere di « fatto », di « constatazione » non è in questo senso un carattere inerente *ab initio* a certe formazioni psichiche e non a certe altre, in modo che possa stabilirsi senz'altro una separazione definitiva tra ciò che è constatabile e ciò che non è constatabile. Certamente i dati empirici elementari hanno agli occhi nostri il carattere di dati assoluti: ma anch'essi hanno dovuto in una data fase dello sviluppo della coscienza essere costruzioni ipotetiche ed instabili e la loro apparente obbiettività assoluta è dovuta semplicemente al fatto che la loro preformazione si è sottratta per sempre, trasformandosi in un ordine stabile, alla nostra coscienza diretta. Nelle formazioni psichiche più recenti e più complesse noi pos-

siamo invece benissimo osservare ancora come semplici formazioni ipotetiche acquistino, dopo una serie più o meno lunga di appelli all'esperienza, di adattamenti e di conflitti, il carattere di constatazioni di fatto; e come per contro determinate sintesi, che, per essere solidamente inquadrate in un dato ordine, apparivano come osservazioni di fatto, per effetto d'una trasformazione radicale di quest'ordine non solo abbiano perduto la loro stabilità primitiva, ma siano state eliminate definitivamente come inconciliabili con l'unità dell'esperienza, come esperienze illusorie. Questo ci spiega come, p. es., una parte degli uomini sia convinta di avere nell'esperienza una conferma delle proprie credenze superstiziose: e come invece per un'altra parte l'esperienza sia il più valido argomento in contrario. Nell'uno e nell'altro caso ci troviamo dinanzi a « fatti », a « constatazioni »; ben s'intende che l'identità di processo non implica uguaglianza di valore. L'instabilità ci si presenta così come un carattere delle formazioni nuove del sapere, delle organizzazioni nascenti, in cui l'assetto definitivo degli elementi e l'inquadramento in un ordine più ampio non hanno ancora creato un'unificazione definitiva. Quando noi comprendiamo più leggi in un'unità superiore, questa legge superiore è meno stabile dei suoi elementi, anzitutto perchè la stabilità sua dipende da quella di questi ultimi, in secondo luogo perchè questi hanno nella stessa loro sintesi una specie di mutuo controllo della loro verità, laddove l'unità superiore da esse costituita può presentare un certo numero di disposizioni egualmente possibili, senza che noi abbiamo i mezzi di sottoporre quest'alternativa ad un controllo egualmente rigoroso da parte d'un'esperienza più comprensiva. Perciò è naturale che l'instabilità sia un carattere più particolarmente proprio delle sintesi logiche più alte. Ma anche queste formazioni tendono, attraverso le oscillazioni e l'instabilità dello stato nascente, alla stabilità definitiva e possono, mediante l'estensione e l'organizzazione più perfetta dell'esperienza, passare allo stato di constatazioni; ricordando naturalmente sempre, che la constatazione d'un principio non esige punto la verificazione di *tutti* i casi particolari ad esso subordinati, come la constatazione d'una legge fisica non esige punto la sua verificazione in tutti i casi possibili. Quindi anche in questo senso l'affermazione dell'empirismo che la scienza debba limitarsi rigidamente alle constatazioni di

fatto è assolutamente irragionevole. Se la scienza si limitasse a fissare ciò che in ogni momento è rigorosamente constatabile, essa chiuderebbe con ciò la via al progresso: perchè anzi l'opera sua più importante consiste appunto nel trasformare, col sussidio dell'esperienza, le sintesi nuove, le ipotesi, in constatazioni, in verità di fatto. Inoltre le constatazioni particolari sono possibili solo in quanto si armonizzano in un ordine complessivo, che in sè stesso non è sempre suscettibile di constatazione e che si esprime il più delle volte in tacite presupposizioni filosofiche. Così per esempio l'esperienza continuata e sistematica delle scienze fisiche non è stata possibile che per effetto d'una preparazione filosofica dell'esperienza scientifica, il cui svolgimento ha durato dei secoli. Perciò l'esclusione di tutte le indagini relative a quest'ordine complessivo non ancora constatabile non avrebbe altro risultato che di precludere al pensiero la via a tutte quelle ricerche, che possono condurlo a consolidare i fondamenti dell'esperienza od a riformarli radicalmente; e finirebbe così per essere di detrimento all'esperienza stessa, non essendo la critica dell'esperienza in astratto, l'eliminazione dell'elemento ipotetico, prima considerato come « constatato », meno essenziale al progresso della scienza che la conquista delle nuove verità particolari (1). La negazione delle unità logiche superiori, il rigetto della « speculazione », se può essere legittimo come inclinazione personale, non ha quindi, nemmeno dal punto di vista metodologico, alcun fondamento. E la miglior prova di questo asserto ci è data dalla stessa filosofia dell'esperienza pura, la quale, qualunque siano i suoi principii teorici in proposito, non si comporta in fatto diversamente dai sistemi più esplicitamente speculativi. Chi oserà infatti sostenere che il principio della subordinazione funzionale della vita psichica alle variazioni del sistema C sia una descrizione abbreviata di fatti constatati? Come dato constatabile esso non ha certo la portata che l' empiriocriticismo vi annette; come principio metafisico è lungi dall'essere una constatazione. E chi oserà dire che tutte le derivazioni speciali dei « caratteri » dalle variazioni cerebrali siano constatazioni? Esse sono ipotesi

(1) Un eccellente esempio di questa critica filosofica dell'esperienza in astratto ci è dato dalla attuale trasformazione fenomenologica della fisica sotto l'influenza dell'idealismo della conoscenza.

così fragili e controvertibili, che già subito nei discepoli dell'Avenarius esse subirono modificazioni notevoli. Per quanto quindi la filosofia dell'esperienza pura pretenda di non voler essere che una descrizione del puro dato, del « Vorgefundene », un rispecchiamento dell'esperienza assolutamente obbiettiva degli uomini, della loro concezione prefilosofica delle cose, anch'essa è un tentativo ipotetico di sistemazione di quest'esperienza, un'affermazione circa la natura della realtà, che trascende la semplice somma dei contenuti singoli delle esperienze particolari; anche la sua « formula suprema », la sua « ultima astrazione », con cui essa vuole abbracciare il mondo, non è più una constatazione empirica, ma è un'ipotesi metafisica (1).

3. — Come una seconda forma di *empirismo* può considerarsi la posizione della filosofia dell'immanenza. Essa non nega l'esistenza obbiettiva dei rapporti intelligibili: soltanto, in luogo di ridurre i rapporti intelligibili ai rapporti sensibili, trasforma i rapporti sensibili negli intelligibili, ossia risolve la realtà intiera in un intreccio di dati assoluti e necessarii che, pur avendo il valore logico dei dati intelligibili, vengono da noi trovati, sensibilmente constatati allo stesso modo degli elementi concreti dell'esperienza.

La realtà è composta, secondo la filosofia dell'immanenza, da elementi e rapporti fra elementi. I primi sono i contenuti sensibili che non è più possibile decomporre e che stanno l'uno accanto all'altro, senza rapporto alcuno, nello spazio e nel tempo: essi, come dati irrazionali ed imprevedibili, sono considerati come un *a posteriori*. I rapporti collegano fra di loro questi contenuti e ne suscitano quel complesso ordinato di « cose » e di « eventi » che diciamo il mondo: noi li consideriamo come un *a priori*, perchè sappiamo *a priori* che essi si applicheranno ad ogni contenuto sensibile. In quanto essi sembrano essere un'aggiunta che l'io fa al contenuto, in quanto sono funzioni unificatrici del dato, essi possono venir designati col nome complessivo di « pensiero »: in questo senso si può dire che l'identità e la causalità (cui si riducono tutti i rapporti) sono leggi del pensiero. Solo bisogna pensare che

---

(1) Sul carattere metafisico dell'empiriocriticismo si veda specialmente il Wundt, *Phil. Stud.*, XIII, 4, 68 ss. Si veda inoltre il cap. IV, § 3.

anch'essi sono in realtà da noi trovati nella coscienza e che essi sono altrettanto obbiettivi quanto gli elementi: « ein subiektives Thun findet bei diesem Denken nicht Statt ». Essi sono un fattore essenziale ed inseparabile dagli elementi, non essendo possibile pensare le cose fuori dei rapporti: nè d'altra parte sarebbe possibile pensare i rapporti come isolati dalle cose, senza ricorrere all'inammissibile ipotesi d'un io trascendente (1).

Il rapporto di *identità* (che meglio la filosofia dell'immanenza potrebbe chiamare di non identità o di distinzione) reca alla coscienza la molteplicità degli elementi, distingue nel complesso unico e confuso della coscienza una pluralità di elementi, che il rapporto di causalità collega poi variamente fra loro. Esso è *a priori* in quanto è una determinazione inevitabile degli elementi, che non discende dagli elementi stessi e senza di cui essi non potrebbero essere oggetto della coscienza. Il rapporto di *causalità* reca alla coscienza la necessità che fra loro collega gli elementi dell'esperienza. Questa necessità non è contenuta negli elementi singolarmente considerati e non è per sè pensabile isolatamente dagli elementi cui inerisce: ma ha un valore obbiettivo in quanto, eliminato questo rapporto, gli elementi per sè non costituirebbero punto la realtà che noi conosciamo. Essa non è quindi una pura attività soggettiva: ma consiste nel divenire cosciente (in dem Zum-Bewusstsein-kommen) della connessione di certi elementi. Essa ci appare come un'attività soggettiva solo perchè noi possiamo in astratto isolare gli elementi dalla loro concatenazione necessaria: onde la connessione reciproca appare come un'aggiunta del pensiero. Ma in realtà gli elementi non sussistono isolatamente da questa connessione e quando anche noi non possiamo inserirveli, non dubitiamo che ciò dipenda non dalla reale loro indipendenza, ma da un difetto del nostro pensiero. Ma la causa come tale (das Ursachesein) e l'effetto come tale (das Wirkungsein) non sono alcunchè di percepibile: in che consiste quindi propriamente la caratterizzazione causale d'una successione? Secondo il Schuppe una successione causale è una successione *compresa*. Questa comprensione è aiutata dalla inserzione di termini intermedii fra la causa e l'ef-

---

(1) Schubert Soldern, o. c., 221 ss.

fetto: ma vi è un punto in cui la comprensione deve essere immediata. Così pure è un efficace sussidio l'accordo della successione causale, che si tratta di comprendere, con altre serie causali. Ma in ultima analisi lo Schuppe riconduce la comprensione alla evidenza intuitiva dei processi spaziali e temporali, la successione causale alla successione semplice, l'essere necessario all'essere semplicemente. Appartiene cioè all'essere *a* ed all'essere *b* che dove e quando si ha *a* segue infallibilmente *b* e dove e quando si ha *b* ad esso è infallibilmente anteceduto *a*. L'essere è per sè necessario: la connessione reciproca delle cose è necessaria in tanto appunto in quanto è contenuta nell'essere: in questa necessità prima giacciono tutte le necessità particolari. Appartiene alla natura di ogni elemento di essere circoscritto da altri elementi; « zur Denkbarkeit des Seins gehört solche feste Ordnung der Seienden »; tutti gli enti sono collegati da rapporti necessarii e regolari. La realtà è costituita da una rete di rapporti necessarii; il concetto di « possibile » esprime solo la presenza contemporanea in astratto di più serie necessarie: che però in concreto, posti tutti gli elementi, si riducono sempre ad una sola. *A* può, secondo le circostanze, essere seguito da *C* oppure *D* od *E*: astrazion fatta da esse, le serie *AC*, *AD*, *AE* sono egualmente possibili. Il carattere casuale dei fatti si riconduce perciò a circostanze non calcolate o non calcolabili: ma, data un'intelligenza perfetta, anche il caso si risolverebbe per essa in un ordine necessario (1).

Il pensiero logico (o pensiero in s. s.) ha per cómpito di recare alla coscienza l'essere in tutti i suoi elementi ed i suoi rapporti: esso si esplica in una serie di distinzioni e di collegamenti causali, i quali hanno per effetto di rendere più minuta e precisa la nostra conoscenza della realtà concreta. Queste distinzioni e questi collegamenti sono da noi presentemente applicati a fatti, oggetti, qualità, in una parola a dati psichici d'una struttura già assai complessa, i quali già derivano alla loro volta, per una serie di atti di pensiero, da una molteplicità di elementi semplicissimi: il complesso di questi costituirebbe, rispetto a noi, il dato nella sua purezza. Ma, come ben si comprende, questo è

(1) SCHUPPE, *Grundriss*, § 65 ss.

ben lungi dall'essere il punto assoluto di partenza del pensiero: poichè anch'essi non potrebbero essere oggetto di distinzioni e di collegamenti senza essere già distintamente avvertiti e causalmente connessi. Il punto assoluto di partenza sarebbe l'indistinzione assoluta: ma una coscienza il cui contenuto fosse un'unica impressione indistinta non è pensabile. Noi dobbiamo quindi limitarci a distinguere in astratto nell'attività del pensiero tre gradi. Per il primo di essi sono portate alla coscienza le distinzioni ed i collegamenti degli elementi concreti della realtà: esso scinde l'esperienza complessiva negli elementi ed in quegli aggregati di elementi che noi diciamo « cose » ed « eventi ». Uno dei meriti della filosofia dell'immanenza è precisamente nell'avere con grande finezza di analisi posto in rilievo i criterî spontanei secondo cui l'intelletto inconsciamente distingue nell'insieme indistinto delle impressioni certi aggregati o collega fra loro impressioni distinte costituendone così il mondo degli oggetti (1). Gli altri due gradi corrispondono a ciò che noi diremmo il pensiero astratto ed hanno per risultato di distinguere negli elementi o complessi di elementi i fattori o momenti astratti dai fattori che individualizzano i primi in un'entità concreta e di riconoscerne la reciproca necessaria connessione. Il primo atto di questa distinzione cogitativa si riferisce alle determinazioni di tempo e di spazio che individuano l'unità considerata in un quando ed in un dove: questo costituisce il primo grado dell'astrazione. Ogni elemento della realtà concreta, per quanto indecomponibile nella sua determinazione qualitativa, consta sempre di tre fattori: una qualità sensibile, una determinazione temporale, una determinazione spaziale. Il concorso di questi tre fattori è indispensabile perchè esso sia un'unità individuale e concreta: ciascuna qualità sensibile si unisce indifferentemente con un quando ed un dove e viceversa; ma essa ha sempre, se è un elemento concreto, un quando ed un dove, e così ogni quando ed ogni dove è sempre caratterizzato da una qualità sensibile. Se noi consideriamo isolatamente ciascuno dei tre fattori in cui si scinde ogni elemento concreto, noi abbiamo un *astratto*, un *concetto generale*. Certamente noi non possiamo pensare una qua-

(1) Sul " Dingproblem „ v. cfr. SCHUPPE, *Erk. Logik.*, 452 ss.; *Grundriss*, § 118 ss.; SCHUBERT SOLDERN, o. c., 123 ss.

lità sensibile, p. es., il color rosso, senza un quando ed un dove, senza il sussidio d'un'unità concreta in cui sia contenuto: ma la riflessione distingue questo fattore dagli altri e ricorda, all'occasione, che il nostro considerare ed argomentare si riferisce ad esso solo e non agli altri. Ciò vale non solo delle qualità sensibili, ma anche del quando e del dove, dai quali hanno origine i concetti generici dello spazio e del tempo. Questo fattore astrattamente considerato è chiamato un concetto generale perchè esso può per sè essere presente, *essendo sempre lo stesso*, in innumerevoli luoghi e tempi. Per la stessa ragione ogni complesso di elementi, ogni « cosa », non appena è distinta dal complesso dell'esperienza e può quindi essere considerata astrattamente dalle sue determinazioni di spazio e di tempo, costituisce già un concetto: l'origine del pensiero concettuale si confonde con le origini della coscienza. — Il secondo atto della distinzione cogitativa si riferisce alla distinzione, in ogni singolo elemento o complesso di elementi, di un *momento generico* dal momento specifico (p. es., la distinzione nel colore rosso del momento generico del colore dal momento specifico del rosso): questo costituisce il secondo grado dell'astrazione, l'astrazione vera e propria. Il momento generico è un fattore contenuto in ogni singolo elemento in modo che senza di esso non è pensabile il momento specifico: esso fonda la possibilità delle diverse determinazioni che lo differenziano specificandolo: alla sua volta il momento specifico è la condizione della percepibilità del momento generico. Anche in questo caso è un'illusione il credere che il momento generico possa venir pensato senza lo specifico: in realtà esso è sempre pensato sotto una determinazione specifica: solo il soggetto sa che questo aspetto non ha per il momento alcun'importanza. Però il momento generico è realmente contenuto nel percepibile: esso non è percepito, ma compercepito (mitwahrgenommen). Se il momento generico d'un elemento è un fattore unico, il momento generico d'una « cosa » è sempre costituito da un gruppo costante di fattori connessi da rapporti regolari: esso costituisce rispetto ad essa ciò che suol dirsi il concetto. Quando questa distinzione del momento generico dallo specifico mette in luce l'intiero complesso dei fattori comuni ad un certo numero di individui, esso costituisce le così dette specie proprie. Il criterio che guida il pensiero in questa distinzione è

l'utile, l'interesse pratico, il bisogno di aggruppare l'insieme dei dati in complessi tali, che noi possiamo con sicurezza dalla presenza di certi dati concludere a quella di certi altri. Il valore dei concetti generali sta perciò nella conoscenza che essi includono, sia dei rapporti reciproci dei fattori che costituiscono il concetto in questione, sia del rapporto loro con quelle altre determinazioni possibili, che distinguono poi i diversi individui in esso inclusi e che hanno egualmente nel concetto medesimo il comune fondamento. Quando invece vengono rilevati solo uno o più fattori delle cose, senza precisare quali altri fattori siano necessariamente collegati con essi e quali determinazioni ulteriori si richieggano a particolarizzare il concetto negli individui concreti, noi abbiamo allora le specie improprie.

Le idee non sono così, secondo la filosofia dell'immanenza, astrazioni sovrasensibili, unità logiche puramente intelligibili, e neppure sono semplici collegamenti subbiettivi ed artificiosi di particolari; ma sono fattori o complessi di fattori contenuti in un modo indefinibile nell'aggregato sensibile che compone l'individuo e compercepiti, consentiti in esso. Tutti i fattori della realtà sono egualmente astratti e concreti nello stesso tempo: ciascun fattore, in quanto è considerato come facente parte dell'aggregato complessivo, è un dato concreto: in quanto è isolato per via d'una distinzione più recisa dal complesso cui appartiene, è un astratto, un'idea. Però il fattore o il gruppo di fattori distinti non è per noi veramente un concetto che quando esso ha acquistato un'indipendenza sufficiente per poter entrare isolato nei nostri calcoli mentali. Questo isolamento d'un elemento concettuale viene poi reso più spedito per mezzo dell'associazione sua con un segno, un simbolo, una parola: tuttavia anche in questo caso l'astrazione non può mai essere completa. Certo ogni singolo fattore isolato non è ancora, in quanto unità indistinta, che l'embrione del futuro concetto: il concetto perfetto, con tutte quelle particolarità precise che noi vi annettiamo, sorge soltanto per l'ulteriore distinzione in esso di innumerevoli momenti generici, ossia per la sua scomposizione in un grande numero di fattori tra loro necessariamente connessi. Così, perchè io abbia il concetto del « rosso porpora », non basta che io isoli il colore rosso porpora da un oggetto di tal colore: ma bisogna che io apprenda a distinguere nel rosso porpora il momento ge-

nerico del rosso (onde la distinzione del rosso porpora dalle altre varietà del rosso) e nel rosso il momento generico del colore (onde la distinzione dagli altri colori). Un concetto non è quindi un'unità fissata per sempre, ma è, secondo la definizione dello Schubert Soldern, *un sistema di distinzioni:* il progresso concettuale è nella scoperta di momenti generici fino allora inavvertiti, per cui l'unità indistinta del dato singolo viene resa più chiara e precisa e può essere distinta da un maggior numero di dati congeneri. Così p. es. il volgare che vede una rosa la concepisce come un fiore distinto da altri oggetti (*a* come distinto da *b*, *c*, *d*, ecc.) ed al più opera un'ulteriore distinzione considerandola come distinta da altri fiori (*aa'* come distinto da *ab*, *ac*, ecc.); un botanico evocherà invece un sistema complicatissimo di distinzioni, considerandola prima come un essere organico (*a* come distinto da *b*, *c*, *d*, ecc.), un vegetale (*aa'* come distinto da *ab*, *ac*, ecc.), poi secondo l'ordine e la famiglia (*aa'a''* come distinto da *aa'b*, *aa'c*, ecc.), e infine secondo la varietà (*aa'a''a'''* come distinto da *aa'a''b*, *aa'a''c*, ecc.). — In che consiste allora propriamente la generalità del concetto? La soluzione della filosofia immanente si avvicina singolarmente in questo punto al platonismo. Essa segue un cammino inverso a quello che generalmente segue l'empirismo: questo considera come realtà la molteplicità dei particolari concreti e spiega mediante l'attività subbiettiva il passaggio da questa molteplicità all'unità ideale del concetto rispettivo; secondo la filosofia dell'immanenza il dato concreto è in realtà unico e generico e diventa particolare e molteplice solo per le sue determinazioni temporali e spaziali. Il momento generico ha carattere di generalità per effetto della sua unità: il color rosso d'un corpo è, considerato disgiuntamente dagli altri dati che lo determinano, quel color rosso in generale. E la sua generalità non consiste nell'essere comune a molti particolari, ma nel rapporto di inseparabilità che lo collega con le sue determinazioni specifiche: gli elementi, che le leggi collegano, non sono i particolari concreti del « qui » e dell'« ora », ma gli stessi momenti generici. « Ciò che appare in questo modo collegato col rosso come tale, o con la grandezza come tale, vale *eo ipso* dappertutto e sempre, in qualsiasi aggregato, sotto qualsiasi circostanza, in qualsiasi determinazione il rosso o la grandezza vengano percepiti o pen-

sati (1). È quindi un errore l'opinare che il generale esista solo come pensato in contrapposizione all'esistenza individuale e concreta: l'astratto è un fattore della realtà ed appare come una creazione soggettiva solo in quanto è isolato dagli altri fattori. Se per realtà concreta s'intende la connessione con gli altri fattori della realtà, la determinazione nello spazio e nel tempo, è una semplice tautologia il dire che « il color rosso » non è reale. Ma se per realtà si intende l'attività, l'astratto è reale. L'attività si estrinseca infatti nella necessità dei collegamenti reciproci tra i fattori: perciò ogni fattore, in quanto implica per sè stesso, senza riferimento ad un quando o ad un dove, la successione d'un altro fattore, è, anche considerato come astratto, profondamente attivo e reale. E così le leggi e le idee non sono generalità ricavate per enumerazione dai particolari ripetutamente percepiti, ma sono semplicemente la constatazione d'un collegamento necessario, che è presente già nel primo particolare come nell'ultimo. Ogni intuizione d'un rapporto necessario ha per sè stessa carattere di generalità; e questa generalità consiste sostanzialmente in ciò, che l'elemento generico è realmente *unico* e soltanto appare in diversi luoghi ed in diverse circostanze. — Il còmpito della conoscenza razionale non è pertanto di sostituire o di abbreviare l'esperienza sensibile, ma di costituirla; la realtà concreta è il punto d'arrivo, non il punto di partenza del pensiero logico. Quindi, secondo la filosofia dell'immanenza, la logica è essenzialmente logica materiale, logica ontologica. Il pensiero non è un'attività formale, soggettiva, che, astratta dal contenuto, si ridurrebbe ad un puro nulla (2), ma è il divenire della realtà stessa; la logica deve considerare questo divenire nelle sue linee più generali, astraendo dalle variazioni individuali e lasciando naturalmente alle singole scienze tutte le specificazioni più particolari.

---

(1) Schuppe, *Grundr.*, § 98. Si cfr. *ib.*, § 86: " Se noi facciamo astrazione dall' " ora ", ogni determinata particella dello spazio, che assume una data qualità, è *eo ipso* distinta da ogni altra particella dello spazio, sia questa riempita della stessa qualità, o di un'altra; esse si escludono in modo assoluto, sono eternamente due, non uno, *laddove quella determinata qualità, che è pensabile all'identico modo in due punti dello spazio, non appena noi facciamo astrazione da questi, è una cosa sola* (*nur eins ist*) *ed è due in quanto appare in due luoghi* ".

(2) Schuppe, *Erk. Logik.*, 19 ss.

Il suo ideale sarebbe una specie di ricostruzione ideale della realtà che, elevandosi dapprima a quel sistema di concetti primitivi e generici, i quali sono il substrato della realtà, pervenisse a svolgerne, per via di distinzioni e di determinazioni successive, quel sistema di elementi e di rapporti che costituisce il mondo a noi noto delle cose e degli eventi e che la scienza ci fa conoscere ogni giorno più profondamente.

Noi rileveremo ora brevemente le difficoltà che questa concezione solleva. Anzitutto, per quanto si riferisce alle unità di tempo e di spazio, che la filosofia dell'immanenza considera come fattori dell'esperienza, ossia come unità analoghe alle unità indecomponibili delle qualità sensibili e non come rapporti, già si è veduto, trattando dell'empirismo, che il tempo e lo spazio non possono venir considerati come *dati*: al dato puro da ogni rapporto appartengono i coesistenti ed i successivi, non la coesistenza e la successione. Le unità temporali e spaziali possono rivestir l'apparenza di fattori della realtà, solo perchè sono i rapporti più semplici ed inseparabili dagli elementi; non potendo la realtà dataci nell'esperienza essere una pura molteplicità senza rapporti, i rapporti di spazio e di tempo appaiono, per così dire, come compenetrati nella realtà stessa, mentre invece i rapporti logici ci appaiono come un ordine ideale a cui il pensiero subordina le cose. Ma in realtà gli uni e gli altri sono egualmente rapporti: le unità temporali e spaziali, che lo Schuppe assume come componenti del dato, sono la semplice ripetizione dei dati sensibili considerati sotto l'aspetto esclusivo dei rapporti temporali e spaziali (1). Notiamo in secondo luogo, relativamente alla teoria della « cosa », che nè l'unità continua della identità spaziale qualificata, nè la continuità regolare dei processi causali tra i fattori sono sufficienti a costituire quel principio d'unità, per cui un complesso di elementi ci appare come « una cosa ». Se infatti, come lo Schuppe vuole, i soli principii d'individuazione sono il qui e l'ora, e se nel movimento mutano relativamente ad un complesso di qualità il qui e l'ora, come può dirsi che l'individualità costituita da quel complesso permanga sempre

(1) La teoria delle unità di tempo e di spazio è sensibilmente modificata dallo SCHUBERT SOLDERN, che pur considerando lo spazio come innato, lo pone come un rapporto. *Gr. e. Erkenntnisstheorie,* 223 ss., 291 ss.

identica anche nel movimento? Il secondo criterio poi ha realmente, come vedremo, un certo valore, ma non basta certamente per sè solo ad esplicarci il sorgere, nel seno dell'esperienza, di quelle unità identiche e costanti, che diciamo esseri, cose. Ma le difficoltà più gravi si hanno a proposito delle teorie della causa e dell'idea. Quanto alla causa, la filosofia dell'immanenza perviene, come si è veduto, ad una concezione opposta a quella di Hume: tutto è realmente connesso e necessariamente determinato: la non connessione è dovuta all'imperfezione della conoscenza, ad un'illusione subbiettiva. Ora se la causalità coincidesse con l'essere, dato l'essere, dovrebbe contemporaneamente essere data la necessità causale. Noi vediamo invece che una medesima successione di fatti può essere per uno spettatore una serie puramente accidentale, per un altro una serie causale rigorosamente concatenata: e nel seno d'un'esperienza medesima noi vediamo talvolta una pura successione di dati trasformarsi lentamente, rimanendo materialmente identica, in una successione causale compresa. Questo ci mostra che la connessione causale rappresenta una specie d'unità più intima, più profonda che non la semplice contiguità dei dati: il che del resto è anche confermato dal problema stesso della necessità causale che, quando sia estesa all'universalità dell'essere, ci rinvia ad un'unità, ad una comunione interiore delle cose ben diversa dalla semplice unità che in esse stabilisce la contiguità nel tempo e nello spazio. Ed in secondo luogo, se la negazione empiristica della causalità come unità distinta dalla successione lascia inesplicato il rapporto causale, la teoria dell'immanenza, che trasforma senz'altro ogni successione in successione causale, rende inesplicabile ogni semplice successione non causale. Il concetto di « possibile », di « accidentale » è ridotto dallo Schuppe, come si è veduto, ad una ignoranza soggettiva di tutte le condizioni che antecedono un dato e, poste le quali, anche questo è posto con un'assoluta necessità (1). Ma noi ci troviamo allora di fronte alla difficoltà stessa che già abbiamo incontrato trattando dell'errore. Se realmente appartenesse alla natura dell'essere, dei dati, di essere in una concatenazione reciproca, poichè il soggetto non è che la coincidenza dei dati obbiettivi nell'unità della coscienza, tale conca-

(1) SCHUPPE, *Grundriss*, § 130-131; *Erk. Logik.*, 514 ss.

tenazione dovrebbe rispecchiarsi senz'altro nella coscienza. La pura limitazione della conoscenza di questa concatenazione dovrebbe in tal caso produrre nella coscienza individuale un effetto non dissimile dalla limitazione temporale e spaziale: ma forse che per effetto di questa limitazione noi vediamo or una cosa or un'altra fuori dello spazio e del tempo? La connessione causale è quindi una specie di unità distinta dall'essere puro e semplice dei dati; essa è un'unità, anzi meglio un sistema d'unità che si realizza per virtù del soggetto nella molteplicità empirica. Lo Schubert Soldern riconosce implicitamente la necessità di distinguere qualitativamente la successione causale dalla semplice successione, in quanto riconduce la causalità all'analogia, alla presupposizione che l'analogo si comporti sempre analogamente (1). Egli corregge su questo punto molto opportunamente la teoria empirica della generalizzazione: l'intuizione dell'analogo non è, secondo lo Schubert Soldern, semplicemente la media psicologica d'un certo numero di casi identici, ma è la visione geniale d'un'identità rivelantesi in circostanze diverse di tempo e di spazio. Tuttavia ciò non costituisce punto ancora un'esplicazione del rapporto di causa. Come si è veduto a proposito dell'empirismo, altro è l'intuizione dell'unità nei coesistenti (costituzione dell'idea), altro è l'intuizione dell'unità nei successivi (costituzione del rapporto di causa). Certo quando lo scienziato osserva per la prima volta le proprietà d'un corpo fino allora ignoto, il semplice fatto si converte per lui immediatamente in una legge. Questo è possibile tuttavia solo per le condizioni della preparazione della sua esperienza: ciò che lo aiuta ad intuire nel fatto la generalità è la coefficienza di unità logiche analoghe che dirigono, per lo più inconsciamente, lo spirito nella costituzione della nuova unità. Ma l'intuizione immediata della continuità ed unità d'un processo causale antecede questo atto di generalizzazione e ne è indipendente: essa ne costituisce anzi una condizione essenziale, in quanto è appunto ciò che distingue una generalizzazione empirica da una generalizzazione logica. Quindi anche sotto questa seconda forma la tesi della filosofia dell'immanenza non è sostenibile. — Infine quanto alla teoria del concetto, già si è veduto come la filosofia immanente, in

(1) SCHUBERT SOLDERN, o. c., 238 ss.

quanto considera il momento generico degli elementi e delle cose come un fattore compercepibile nell'unità concreta, ma indipendente dalla molteplicità temporale e spaziale, costituisca un compromesso abbastanza singolare fra l'empirismo ed il realismo platonico. Infatti il vero *principium individuationis* sono, secondo lo Schuppe, le unità di spazio e di tempo: la differenza tra gli oggetti relativamente a queste unità (che, astrazion fatta dal contenuto loro, sono assolutamente uguali) è il fondamento del numero. Se ora noi mettiamo in relazione questa teoria dell'individuazione con la teoria della « Coscienza normale », che è indipendente da ogni localizzazione nello spazio del tempo (1), noi dovremo riconoscere che non soltanto il momento generico dell'io, ma ogni altro momento generico viene ad essere posto, sull'esempio delle idee platoniche, come un'unità intelligibile superiore al tempo ed allo spazio. Lasciando per ora da parte ogni indagine relativa a questo punto, notiamo soltanto che ciò abolisce virtualmente tutta la teoria immanente del concetto. I filosofi dell'immanenza mettono infatti in rilievo soltanto il processo di scomposizione degli elementi e dei complessi di elementi e lasciano nell'ombra il processo di ricomposizione. Ma se, dati i complessi *abc*, *ade*, *afg*, il momento astratto *a*, che la distinzione concettuale isola in essi, è in tutti e tre i complessi identico, è evidente che la distinzione concettuale è piuttosto un'intuizione dell'unità concettuale: l'evocazione del concetto non è tanto l'evocazione delle distinzioni quanto l'evocazione dell'unità logica che esse hanno messo in evidenza. Tutte le unità

---

(1) Si veda il cap. II, § 8. SCHUPPE, *Grundriss*, § 38; e più esplicitamente nei *Grundz. d. Ethik und Rechtsphilos.*, 395: " La nascita e la morte si riferiscono solo alla concrezione della Coscienza generica, in tutti identica, in un corpo legato ad un certo spazio e ad un certo tempo. La coscienza concreta consiste appunto in ciò, che l'io superiore al tempo ed allo spazio (das unraümliche und unzeitliche Ich) si ritrova appunto (come oggetto) in questo o quel corpo occupante uno spazio ed un tempo in questo mondo spaziale e temporale..... Quando questa parte del contenuto cosciente scompare, con essa scompare solo ciò che da essa dipendeva. *E questo è in prima linea la limitazione, l'unilateralità, l'imperfezione dell'imagine del mondo, il particolare coloramento subbiettivo della stessa, condizionato dai limiti necessariamente contenuti nella concrezione temporale e spaziale* ".

concettuali, a cominciare dalle idee più semplici del bambino, il quale accozza in una denominazione sola le cose più disparate, costituiscono altrettanti atti di sintesi, sono un ordinamento dell'esperienza in un certo numero di schemi logici; e quando noi dissolviamo queste sintesi, operando in esse delle ulteriori distinzioni, noi mettiamo in rilievo nel tempo stesso dei nuovi caratteri d'unità, sostituiamo alle sintesi preesistenti quelle nuove unificazioni che le nuove distinzioni hanno reso possibili. Il punto di partenza nello svolgimento complessivo della coscienza non è infatti l'unità indistinta d'un'impressione unica e complessiva, ma una molteplicità dispersa e discorde d'impressioni puntuali: il punto d'arrivo non è la divisione, lo sminuzzamento della coscienza in una molteplicità di distinzioni e di rapporti, ma l'organizzazione della molteplicità primitiva in un sistema di unità logiche, che rappresenta la più alta unità possibile della coscienza. Noi non dobbiamo perciò considerare l'unità concreta primitiva come una miniera di distinzioni, ciascuna delle quali non fa che determinare più esattamente l'unità concreta e distingue nel seno della stessa altrettanti momenti generici quante sono le distinzioni: ma dobbiamo considerare questo succedersi di distinzioni come uno strumento della riorganizzazione logica della coscienza, in cui le successive distinzioni sono contemporaneamente unificazioni dell'identico e costituiscono non solo un raffinamento di analisi, ma anche un progresso verso una sintesi complessiva universale e stabile. Il pensiero logico non ha soltanto per còmpito di analizzare la realtà e di ricercarne gli elementi ed i modi di collegamento, di arricchire di distinzioni la realtà sensibile concreta, che rappresenterebbe così la sintesi suprema e perfetta dell'esperienza; ma si propone invece di costruire un mondo concettuale, di fronte a cui, come bene dice il Wundt, il mondo della rappresentazione sensibile vale come un segno, un'apparenza. Cèrto anch'esso è sempre un contenuto dell'esperienza e non un « in sè » misterioso e trascendente; esso è, per usare le parole stesse del Wundt, quel contenuto dell'esperienza che rimane « dopo la completa eliminazione degli elementi riconosciuti come soggettivi e dopo raggiunto l'ordine logico perfetto dei residui elementi » (1). Ma appunto perchè esso rappresenta ri-

(1) Wundt, *Philos. Stud.*, XII, 329.

spetto all'esperienza sensibile non ordinata logicamente una sintesi più perfetta, esso costituisce nel medesimo tempo rispetto ad essa una verità più alta; onde il pensiero logico costituisce in realtà nel suo complesso l'aspirazione dello spirito a trascendere la realtà sensibile, lo sforzo perenne del pensiero umano di trasfigurare la realtà, dissolvendo la molteplicità dispersa e confusa delle apparenze sensibili nell'unità immutabile e perfetta di un mondo intelligibile.

4. — Il punto di vista del *criticismo* ha le sue radici nell'empirismo in quanto con esso nega che le verità razionali abbiano il loro oggetto corrispondente, il loro archetipo in un mondo trascendente, che stia con le medesime nello stesso rapporto del mondo sensibile con la conoscenza sensibile. La realtà a noi accessibile è tutta compresa nel mondo della rappresentazione; le formazioni mentali superiori rappresentano un progresso puramente formale, non una sorgente di nuove verità e di nuove cognizioni reali. Ma il criticismo se ne distingue in quanto riconosce che queste formazioni mentali non sono derivabili, senza residuo, dalle impressioni sensibili, e che vi è in esse un elemento, il quale, pur avendo valore per l'esperienza, non deriva dall'esperienza. Sotto questo aspetto si può dire che il criticismo si inizia con la critica dell'idea di sostanza del Locke (1): ma il fondatore vero e proprio di quest'indirizzo, che dalla sua Critica prese il nome, è Emanuele Kant.

Il problema che Kant si propone direttamente nella Critica della ragion pura si riferisce alla possibilità ed alla legittimità della metafisica: per quale ragione (così si potrebbe formulare la domanda) la metafisica, a differenza della matematica e delle scienze naturali, sembra condannata perpetuamente a porsi delle questioni che essa non può risolvere? Quali sono le condizioni del nostro meccanismo conoscitivo, le quali fanno sì che nella matematica e nella fisica esso dia origine ad un sapere reale ed obbiettivo, nella metafisica invece esso si avvolga in un mare

(1) Si cfr. Cantoni, *E. Kant,* I, 8 ss.; Riehl, *Phil. d. Gegenw.* 78, ss. Un vero precursore di Kant è il filosofo inglese R. Burthogge, per cui si cfr. Lyon, *L'idéal. en Anglet.*, 72 ss.; Pillon, *L'évol. de l'idéalisme* nell'*Année philos.*, III, 171 ss.

di oscurità e di contraddizioni? Da questa domanda Kant trae occasione ad indagare gli elementi e la costituzione del sapere umano nel suo complesso. Egli prende il suo punto di partenza in un dato di fatto da noi testè rilevato contro l'empirismo, nel fatto dell'esistenza di verità universali e necessarie, il cui carattere di necessità e di universalità non può venir derivato dall'esperienza. Egli riconosce infatti con Hume che l'induzione empirica non può procurarci una certezza universale ed assoluta: soltanto invece di concludere senz'altro che noi non abbiamo verità universali e necessarie in modo assoluto e che le proposizioni cui si attribuisce un tale valore non lo debbono che ad una specie di necessità psicologica, all'abitudine, ovvero sono ricavate per deduzione da idee, la cui origine è sempre a ricercarsi, in ultima analisi, nell'esperienza, egli ne trae la conclusione che, se realmente vi sono delle proposizioni universali e necessarie, esse non provengono dall'esperienza, ma hanno la loro origine *a priori*. Ora è fuori di dubbio che vi sono giudizî, a cui noi riferiamo i caratteri della universalità e della necessità, e che perciò dobbiamo considerare come giudizî *a priori*. Essi possono dividersi in due categorie. Gli uni consistono nel collegamento esplicito, col soggetto, di un predicato già in esso implicito, nella dissezione di un concetto già da noi posseduto (giudizi analitici); questi giudizi, i quali non ampliano punto la nostra conoscenza, non sono universali e necessari se non nel loro rapporto col principio da cui derivano; il loro *a priori* è un *a priori* tolto a prestito e del tutto relativo, il quale non esclude che anch'essi derivino mediatamente dall'esperienza ed abbiano lo stesso valore degli altri giudizi empirici. Ma accanto ad essi ve ne sono pure altri, i quali collegano col soggetto un predicato, in esso non ancora contenuto, in modo universale e necessario e perciò indipendente dall'esperienza: questi giudizi (giudizi sintetici *a priori*) trascendono il puro dato e ci rinviano ad un fattore dell' esperienza che deve essere dato *a priori*. Questo è il punto in cui Kant si solleva decisamente sopra l'empirismo. Hume aveva negato che vi siano altri giudizi *a priori* all'infuori dei giudizi analitici; Kant riduce tale negazione all'assurdo, mostrando che anche i giudizi matematici sono giudizi sintetici. Fino a che infatti Kant aveva (nel periodo antecritico) riconosciuto i giudizî matematici come giudizi analitici,

era possibile mettere in dubbio la possibilità dei giudizi sintetici *a priori* della metafisica senza pregiudizio della matematica e della fisica. Ma poichè Kant riconobbe il carattere indubbiamente sintetico dei giudizi matematici, non gli restava altra via che o di mettere i giudizi matematici in un fascio coi giudizi empirici misconoscendone così l'universalità e la necessità, o di ammettere che i giudizi matematici siano sintetici *a priori* (ossia giudizi non dedotti per analisi da concetti più generali e tuttavia universali e necessari), aprendosi così la via al problema con cui s'inizia la sua Critica: « Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? ». Si noti del resto che, secondo Kant, non soltanto la matematica contiene dei giudizi sintetici *a priori*. Le leggi fisiche, p. es., sono proposizioni universali e necessarie, le quali ci rinviano ugualmente (non potendo mai l'esperienza darci universalità e necessità) a principii *a priori* intessuti per così dire nell'esperienza. Ed anche nei più semplici concetti empirici l'analisi scopre la presenza di elementi, i quali servono a connettere l'esperienza e che, per il fatto medesimo della loro inseparabilità assoluta da ogni elemento della nostra esperienza, rivelano in modo non dubbio la loro origine *a priori*. « Che se dalle nostre rappresentazioni si toglie tutto ciò che appartiene ai sensi, rimangono tuttavia certi concetti originari e certi giudizi da essi derivati, che debbono avere la loro origine affatto *a priori*, indipendentemente dall'esperienza, perchè essi fanno sì che degli oggetti, i quali appariscono ai sensi, si possa o almeno si creda di poter affermare più che l'esperienza non ci dica, e che le nostre asserzioni contengano una vera universalità ed una rigorosa necessità quali non può dare la conoscenza puramente empirica » (1). La questione non è dunque di vedere se siano possibili i giudizi sintetici *a priori*, ma come siano possibili (2). Nei giudizi sintetici dell'esperienza è l'esperienza stessa che ci dà collegate fra loro in vario modo le impressioni sensibili: ma nei giudizi sintetici universali e necessarî, non potendo il predicato essere contenuto analiticamente nel soggetto, nè con esso collegato per virtù di esperienza, qual può essere il fondamento

---

(1) KANT, *Kr. d. r. V.* (1781), Einl., 35-36 (Kehrbach).
(2) KANT, *Proleg.*, 52 (Schulze).

di questa sintesi? Kant risolve il problema con l'assumere un elemento formale del sapere che non deriva dall'esperienza, ma che penetra in ogni parte la massa delle impressioni del senso ordinandola e stringendola nell'unità della coscienza per mezzo d'un certo numero di forme, che, in virtù appunto della loro origine, sono inseparabili dal dato, epperò universali e necessarie. In altre parole il soggetto non è, secondo Kant, un foglio di carta, in cui le cose imprimano le loro traccie, non riceve passivamente dall'esterno il contenuto dell'esperienza nella sua totalità; ma è dotato d'un'attività spontanea per cui esso elabora ed organizza la materia dell'esperienza secondo certi principii d'unità che penetrano l'esperienza in ogni punto determinandola formalmente; l'universalità e la necessità, che in essa si rivelano, sono l'universalità e la necessità della costituzione immutabile dell'intelligenza e dei suoi principii, senza di cui non è possibile conoscenza. Finchè si assume, dice Kant nella prefazione alla seconda edizione, che i nostri concetti si regolino sugli oggetti, non è possibile spiegare come siano possibili conoscenze *a priori;* se invece si assume che le cose si conformino ai nostri concetti, scompare allora ogni difficoltà, dovendo in tal caso tutti gli oggetti conformarsi con la più assoluta necessità alle leggi della nostra intelligenza espresse in concetti *a priori*, che sono presenti in noi anteriormente ad ogni oggetto. Il còmpito che egli si propone nella sua Critica è appunto di scoprire, enumerare e classificare i principii formali dell'intelligenza umana allo scopo di fissarne i limiti e di disciplinarne l'uso: questa ricerca riferentesi non agli oggetti, ma agli elementi *a priori*, che la nostra rappresentazione degli oggetti contiene, è da lui chiamata « critica trascendentale » (1). Essi sono di due gradi: forme della conoscenza sensibile, forme della conoscenza intellettiva. Le prime sono oggetto delle ricerche dell'*Estetica trascendentale*: quella parte invece della Critica che ricerca i concetti puri è chiamata da Kant *Logica trascendentale*. In quanto questa isola ed enumera gli elementi intellettivi puri, costituisce l'Analitica trascendentale (divisa alla sua volta in Analitica dei concetti ed Analitica dei principii); in quanto mostra l'impossibilità d'un'ap-

---

(1) KANT, *Kr. d. r. V.*, 44 (Kehrbach).

plicazione trascendente di questi concetti e dei relativi principii, costituisce la Dialettica trascendentale.

Il punto da cui Kant parte nella sua Estetica trascendentale è il fatto dell'esistenza dei giudizi sintetici *a priori* della matematica. Le proposizioni della matematica sono giudizi sintetici e possiedono un'assoluta certezza quale non può dare l'esperienza; perciò esse suppongono un altro principio conoscitivo più profondo della pura esperienza. D'altra parte Kant nota che essi si fondano sopra altrettante intuizioni: laddove la filosofia può chiarire i suoi concetti con l'intuizione, ma non derivarneli. Quindi vi deve essere un'intuizione pura fondamentale su cui sono fondate tutte le verità della matematica: la quale intuizione non può esserci data per la presenza di un oggetto corrispondente, perchè in tal caso decadrebbe al livello di ogni altra intuizione empirica. Ma come è ciò possibile? Ciò è possibile, secondo Kant, in quanto *questa intuizione non contiene se non la forma della sensibilità, la quale preesiste nel soggetto ad ogni intuizione sensibile particolare.* Così si spiega come questa intuizione sia applicabile *a priori* a qualsiasi oggetto futuro, e contemporaneamente ne segue che essa si applica soltanto alle cose in quanto appariscono, non in quanto sono in sè medesime. « La matematica pura, dice Kant, è adunque possibile solo in quanto essa non si riferisce che agli oggetti dei sensi, alla cui intuizione empirica sta a fondamento un'intuizione pura ed *a priori* (tempo e spazio), la quale non è altro che la pura forma della sensibilità, che preesiste alla apparizione degli oggetti, ed anzi è quella che sola nel fatto la rende possibile » (1). Alla stessa conclusione ci conduce la considerazione di altre difficoltà, che non hanno altra soluzione fuori che con l'ammettere l'apriorità ed idealità del tempo e dello spazio. Il Deussen così enuncia e denomina queste diverse prove: *ex antecessione* (il tempo e lo spazio condizionano l'esperienza, perciò non possono derivarne); *ex adhaesione* (essi accompagnano ogni mia rappresentazione); *e necessitate* (tutte le determinazioni ed i principii relativi al tempo ed allo spazio in sè stessi hanno carattere di necessità assoluta); *e mathematicis* (onde il valore apodittico

(1) Kant, *Proleg.*, § 11.

delle proposizioni aritmetiche e geometriche); *e continuitate* (l'infinita molteplicità del contenuto costituisce per essi sempre un'unità continua, onnipresente); *ex infinitate* (1).

La stessa argomentazione che Kant adduce a proposito dello spazio e del tempo è da lui ripetuta a proposito delle forme intellettive. L'esperienza non esplica il carattere di universalità e di necessità delle conoscenze intellettive, perchè « essa insegna bensì ciò che vi è e come è, ma non che esso debba necessariamente essere così e non altrimenti » (2). Ora vi è (secondo Kant) una fisica pura *a priori*; la quale è possibile solo in quanto i suoi principii valgono dei fenomeni e non della cosa in sè, ed in quanto è in noi presente un certo numero di concetti intellettivi, di determinazioni formali *a priori*, da cui appunto discendono i principii che costituiscono poi la fisica pura. Del resto già si è osservato come tutto il complesso delle nostre conoscenze fisiche sia possibile solo in quanto esso è penetrato dai concetti puri dell'intelletto (sostanza, causa, ecc.), che trasformano il materiale greggio delle intuizioni sensibili nell'esperienza vera e propria. Questo solo ci può spiegare perchè le cose s'accordino coi nostri concetti e siano sottoposte a leggi universali: ciò che vi è in esse di particolare deriva dall'intuizione sensibile, la loro regolarità formale, il loro valore necessario ed universale deriva dagli elementi intellettivi *a priori*. « L'ordine e la regolarità dei fenomeni, che noi diciamo Natura (scrive Kant), vi è da noi stessi introdotto, nè noi potremmo trovarvelo, se esso non vi fosse originariamente introdotto da noi o dalla natura del nostro spirito. Poichè questa unità della Natura deve essere un'unità necessaria, ossia certa *a priori* nel collegamento dei fenomeni. Ma come potremmo noi stabilire *a priori* un'unità sintetica, se non fossero contenuti nelle facoltà originarie del nostro spirito fondamenti soggettivi d'una tale unità *a priori*, e se queste condizioni soggettive non fossero ad un tempo obbiettivamente valide, in quanto rendono possibili in genere le conoscenze degli oggetti nell'esperienza? » (3). Inoltre

(1) KANT, *Kr. d. r. V.* (1781), 51 ss. (Kehrbach); DEUSSEN, *Elem. d. Metaph.*[2], 48 ss.

(2) KANT, *Proleg.*, § 14.

(3) KANT, *Kr. d. r. V.* (1781), 134 (K.).

se noi analizziamo gli elementi ond'è composto ciò che diciamo un oggetto, noi vi troveremo un aggregato di qualità sensibili, ma non vi troveremo quell'unità per cui esso è un oggetto. Noi dovremo cioè riconoscere che, sebbene i concetti da noi posseduti siano indubbiamente empirici, nel senso che hanno il loro fondamento nell'intuizione sensibile, non basta però l'elemento empirico a costituire i concetti; « ma che all'elemento empirico o meglio al dato dell'intuizione sensibile, debbono accedere ancora speciali concetti che hanno la loro origine del tutto *a priori* nell'intelletto puro e che ogni percezione soltanto per la subsunzione ad essi può venir trasformata in esperienza » (1). A quel modo quindi che le impressioni sensibili esigono, per essere trasformate in percezioni, il concorso delle intuizioni pure dello spazio e del tempo, così le percezioni sono costituite in esperienze solo per l'attività dell'intelletto: il quale riunisce ed ordina le intuizioni del senso raccogliendole intorno alle unità formali dei concetti puri ed introducendo nella molteplicità sensibile un ordine intelligibile. Il risultato più importante di questa azione dell'intelletto è, secondo Kant, la costituzione dell'obbiettività dell'esperienza, l'aggruppamento delle intuizioni in esseri, in oggetti la cui esistenza è da noi indipendente e perciò deve essere riconosciuta, così come essa è, da tutti gli spiriti percipienti. L'intuizione temporale e spaziale dei fenomeni è ancora sempre un fatto puramente subbiettivo: i rapporti logici creati dall'intelletto, in quanto hanno valore per tutte le intelligenze, creano l'esperienza obbiettiva, conferiscono alla conoscenza un valore universale, interindividuale, logico. « Una coscienza, dice il Riehl, che fosse limitata alle impressioni sensibili ed alla loro percezione (e noi possiamo credere che la coscienza animale non si elevi molto al di sopra di questo grado) non potrebbe compiere il passaggio dalla sua percezione alla rappresentazione d'un oggetto dalla percezione distinto ed indipendente. Essa rimarrebbe chiusa nelle sue percezioni come fatti puramente individuali. Certo il soggetto di questa coscienza potrebbe adattarsi alle impressioni fornitegli dai sensi e così al corso obbiettivo delle cose: esso diventerebbe nel corso della

(1) Kant, *Proleg.*, § 18.

sua vita più esperto, come noi possiamo osservare negli animali vecchi in confronto dei giovani: ma ad esso mancherebbe sempre la possibilità di passare da quest'esperienza pratica ad un'esperienza teoretica, perchè ad esso mancherebbe secondo il concetto nostro la facoltà del pensiero vero e proprio, riflessivo, il quale è la fonte della universalità (Allgemeingiltigkeit) e l'unica via che conduca al di là della coscienza individuale e dei suoi limiti alla conoscenza di oggetti della percezione » (1). Quando il sole riscalda un sasso, io posso avvertire il fatto semplicemente nella sensazione: esso è allora soltanto un giudizio percettivo, una variazione subbiettiva. Ma se io dico: « il sole riscalda il sasso », unisco al semplice enunciato del fatto il concetto intellettivo della causa e creo un giudizio sintetico universalmente valido: così la percezione è trasformata in esperienza. Di qui, secondo Kant, la possibilità delle leggi empiriche: « tutte le leggi empiriche sono soltanto determinazioni particolari delle leggi pure dell'intelletto » (2).

Or quali sono queste forme d'unità dell'intelletto? Poichè l'atto dell'unificazione intellettiva è ciò che la logica formale chiama col nome di *giudizio*, la conoscenza dei diversi momenti dell'azione intellettiva pura ci sarà data eliminando dai giudizî il contenuto materiale e considerando unicamente la loro forma, il rapporto puro che essi esprimono. La logica formale ci insegna appunto nella sua trattazione del giudizio quanti e quali siano questi diversi modi con cui l'intelletto collega fra loro i concetti; ciascuno di questi modi è una forma particolare d'unità, costituisce un concetto puro. Così dalle dodici forme scolastiche del giudizio Kant ricava i suoi dodici concetti intellettivi puri. Da questi concetti poi è possibile sviluppare un certo numero di principii (detti anche da Kant « leggi generali della natura »), i quali costituiscono una specie di sistema *a priori*, estremamente generico, il quale precede e rende possibile ogni sistema scientifico: così è possibile costruire una « fisica pura ». L'unione delle categorie intellettive con le intuizioni sensibili è preparata e predeterminata, secondo Kant, dalle sintesi dell'im-

(1) RIEHL, *Phil. d. Gegenw.*, 105.
(2) KANT, *Kr. d. r. V.*, 136.

maginazione produttiva, creatrice delle associazioni fra le percezioni. La possibilità di queste affinità, di queste associazioni sensibili ha la sua ragione nel fatto medesimo che sta a fondamento anche delle categorie, nell'unità della coscienza, nel fatto originario dell'appercezione pura. Questa facoltà dell'immaginazione si inserisce come un intermediario fra il senso e l'intelletto, creando dei collegamenti sensibili che poi l'intelletto sanziona e costituisce in unità universalmente necessarie. Queste forme sensibili d'unità sono determinazioni particolari della forma sensibile comune a tutti i fenomeni, del tempo, e costituiscono i così detti *schemi dei concetti intellettivi* (1). Ricordiamo ancora per ultimo che, per quanto il concorso dei concetti sia indispensabile per la costituzione dell'esperienza, il loro valore è sempre puramente un valore *formale*. Se anche dalla riflessione su queste categorie intellettive è possibile ricavare dei concetti puri, tali concetti non dànno però per sè medesimi alcuna conoscenza. Le intuizioni, dice Kant, senza i concetti sono cieche, ossia escluse dall'unità della coscienza; i concetti senza le intuizioni sono vuoti, pure astrazioni formali senza valore per la realtà. Perciò il loro campo si estende tanto quanto si estende il campo dell'intuizione, la realtà fenomenica; ogni loro applicazione trascendente è assolutamente inammessibile.

Poichè le categorie intellettive hanno valore soltanto per le parvenze in noi suscitate dalle cose e non per le cose in sè stesse, è un errore vedere in esse, come fa appunto la metafisica tradizionale, dei veri oggetti d'una pretesa intuizione intellettiva, delle entità soprasensibili appartenenti al mondo delle cose in sè. Questo errore, questa tendenza ad uscire dai limiti della esperienza, attribuendo ai concetti intellettivi un'obbiettività trascendente, è tuttavia perfettamente naturale nell'intelligenza umana ed è l'opera d'un'attività superiore all'intelletto, l'opera della *ragione*. La ragione che è, secondo Kant, *la facoltà della sistemazione complessiva e definitiva dell'esperienza*, insoddisfatta sempre dell'uso empirico dell'intelletto, il quale non può mai darci la totalità assoluta dell'esperienza e perciò

---

(1) È inutile per il presente proposito entrare più particolarmente nell'esame di questo intricato punto della Critica. V. un esame abbastanza minuto in Cantoni, *E. Kant*, I, 251 ss.

è come una trama senza fine, che ci rinvia sempre ad altri termini a noi non dati, ma condizionanti i termini a noi dati, si slancia per così dire al di là dell'esperienza, onde riattaccarsi a principii noumenici assoluti, che sono naturalmente non la totalità effettiva degli oggetti dell'esperienza, ma una specie di totalità virtuale, onde è determinata la serie intera degli oggetti possibili. « Il mondo sensibile, scrive Kant, è una catena di parvenze collegate secondo leggi generali, quindi non sussiste per sè stesso, non è propriamente la cosa in sè e dipende necessariamente da ciò che costituisce il fondamento di queste parvenze, da esseri che possono venir conosciuti non come parvenze, ma come cose in sè. Solo nella conoscenza di questi può la ragione sperare sia una volta soddisfatta la sua aspirazione a vedere il termine del suo progredire dal condizionato alle relative condizioni » (1). La funzione della ragione è perciò diversa da quella del senso e dell'intelletto: questi ingenerano la conoscenza, elaborano il dato per mezzo delle forme subbiettive; la ragione invece indirizza la conoscenza verso la sua unità sistematica, si occupa di ciò che deve essere, non di ciò che è. Se noi fossimo solo senso ed intelletto, noi saremmo perfettamente soddisfatti della realtà presente in ogni momento e non avremmo alcun'aspirazione ad un al di là; la ragione fa sì che essa sia per noi un'isola, una parte che ci rinvia alla totalità assoluta da cui procede. Questi termini ideali della conoscenza, questi concetti necessarii, con cui la ragione tenta di rendersi presente la totalità assoluta di tutte le esperienze possibili, ma che non sono nè possono esser dati nell'esperienza, sono da Kant chiamate *idee*. Essendo l'esistenza fenomenica data come parvenza interna, come parvenza esterna e come esistenza possibile in genere, la ragione ne trae argomento per risalire all'idea d'un incondizionato in noi, d'un soggetto assoluto dei fenomeni interiori (l'anima), d'un incondizionato fuori di noi, d'un fondamento assoluto dei fenomeni esteriori (il mondo) e infine d'un principio incondizionato dell'essere in genere, d'un essere assolutamente perfetto (Dio). Ora se noi consideriamo le idee nella loro vera natura e funzione, esse non sono punto

(1) Kant, *Proleg.*, 141 (Schulze).

sorgente d'illusione. Esse sono altrettanti principii ideali d'unità dell'esperienza, altrettanti principii regolatori che ci indirizzano verso l'unità sistematica di tutto il sapere come verso un fine che non sarà mai raggiunto certamente nella sua totalità, ma che tuttavia deve essere la mèta costante del nostro progresso nella conoscenza (1). Ma se noi ci abbandoniamo alla inclinazione del nostro spirito a considerare queste idee come altrettante entità obbiettive ed a farne uso per l'esplicazione della realtà, estendendo illegittimamente alla realtà trascendente principii valevoli solo per l'esperienza, noi cadiamo allora nell'illusione d'una conoscenza cui non corrisponde realtà alcuna. L'intelletto, privo del controllo dell'esperienza, si avvolge in un mare di oscurità e di contraddizioni agitando vanamente questioni insolubili, in altre giungendo, sul medesimo punto, a conclusioni contradditorie egualmente chiare ed irrefutabili; uno stato, dice Kant, che allieta il filosofo scettico, ma che dà a riflettere al filosofo critico. « La ragione umana, scrive Kant nella prefazione alla prima edizione, ha questo singolare destino in una parte delle sue conoscenze: che essa viene oppressa da questioni cui non può respingere: poichè queste le vengono imposte dalla natura della ragione stessa e tuttavia sono tali che essa non può rispondervi, oltrepassando esse ogni potenza della ragione umana. In questo imbarazzo essa cade senza propria colpa. Essa comincia con principii il cui uso è, nel corso dell'esperienza, indispensabile e nello stesso tempo trova nella stessa una sufficiente verificazione. Con questi essa sale (com'è sua natura) sempre più in alto a condizioni più lontane. Ma poichè essa si fa certa che a questo modo il suo lavoro rimarrà sempre incompiuto, perchè le questioni non hanno mai fine, essa si vede costretta a ricorrere a principii che trascendono ogni applicazione possibile nell'esperienza e nello stesso tempo sembrano così superiori al dubbio, che anche il buon senso comune è con essi in accordo. Ma così essa precipita in oscurità e contraddizioni, da cui essa può invero desumere che le stesse debbono avere in qualche parte il loro fondamento in nascosti errori, senza che essa possa scoprirli, poichè i principii di cui si serve,

---

(1) Kant, *Kr. d. r. V.*, 502 ss. (K.).

in quanto trascendono i limiti di ogni esperienza, non hanno più nell'esperienza la loro pietra di paragone. Il campo di queste controversie senza fine è la metafisica ». La critica della ragione ha appunto per còmpito di dissipare quest'illusione « naturale ed inevitabile » dello spirito umano, precisando l'ufficio e la portata delle nostre facoltà conoscitive e mettendo chiaramente in luce l'impossibilità di trascendere l'esperienza fenomenica. Un solo spiraglio rimane allora aperto allo spirito sulla misteriosa realtà trascendente: e questo è la stessa nostra ragione, ma non nel suo conoscere, sibbene nel suo tendere morale: rispetto a cui le idee rappresentano semplici adattamenti del mondo della conoscenza alle esigenze della ragione pratica, postulati pratici che non hanno in sè altro valore da quello che essi ricevono dal loro fine. Così al di là del limitato campo del sapere la critica discopre allo spirito il campo senza confini del dovere: al di là della scienza disciplinata e ridotta alle sue vere funzioni si apre il dominio della fede morale.

Passando ora dall'esposizione alla critica (1), osserviamo innanzi tutto che l'errore fondamentale del criticismo sta, come osserva il Volket, nel far coincidere i concetti di « *a priori* » e di « subbiettivo » (2). Chè per quanto Kant consideri le sintesi intellettive come obbiettive nel senso che esse entrano nella costituzione della realtà obbiettiva, non si può negare che egli intende per esse delle attività soggettive contrapposte al dato e però dotate d'un semplice valore formale. Ora da ciò che le sintesi intellettive sono sintesi coscienti *a priori* non discende punto che esse siano aggiunte del nostro intelletto al dato e straniere al dato esse medesime. Il criticismo differisce sotto questo rispetto dall'empirismo solo in quanto esso, erigendo i principii del pensiero in forme subbiettive *a priori*, conferisce alle formazioni logiche quel carattere di assoluta necessità che l'empirismo invano tenta derivare dall'associazione e dall'abitu-

(1) Naturalmente qui lasciamo del tutto fuori di considerazione l'ipotesi realistica che la conoscenza sia la riflessione d'una realtà in sè nello spirito conoscente, per cui si veda il Cap. II, § 4.

(2) Volkelt, *Kant's Erkenntnisstheorie*, 55; *A. Schopenhauer*, 74. Allo stesso modo del resto anche Schopenhauer, *Die Welt. a. W. u. V.*, I, 556 ss. (Grisebach).

dine. Ma se esso sfugge per questo lato ad una delle difficoltà dell'empirismo, ve ne sono altre le quali conservano tutto il loro valore. Esso va incontro anzitutto alla contraddizione medesima dell'empirismo: di negare qualsiasi valore ad ogni affermazione sulla realtà trascendente e di costituire esso medesimo un complesso di affermazioni sulla realtà trascendente. La teoria dei costituenti trascendentali dell'esperienza, i quali, come condizionanti la realtà fenomenica, non appartengono al mondo dei fenomeni, è una conoscenza trascendente. Ma qual valore possiamo noi attribuirvi, volendo essere coerenti al punto di vista del criticismo? Se le forme *a priori* si riferiscono solo alla realtà fenomenica e la ragione, quando col loro sussidio costruisce una concezione complessiva delle cose attribuendovi un valore obbiettivo, è un'artefice d'illusioni, quale valore avranno le conclusioni della stessa ragione, quando, valendosi delle medesime leggi del pensiero, essa istituisce un esame critico della sua attività medesima? (1). Inoltre, poichè l'applicazione delle categorie non è una determinazione del dato, uniforme e dappertutto uguale, che cosa è che sovrintende a questa applicazione, le esigenze del dato o l'arbitrio del soggetto? Perchè, per es., di due fatti noi poniamo l'uno come causa e l'altro come effetto e non viceversa? L'esplicazione da Kant tentata col suo schematismo dei concetti intellettivi puri (2) trasporta semplicemente un passo più in là il problema. Perchè applichiamo noi piuttosto l'uno che l'altro degli schemi trascendentali? La ragione non può risiedere evidentemente nel soggetto, ma nel dato. Noi siamo quindi costretti ad ammettere nelle cose un fondamento ignoto dei rapporti *a priori*, vale a dire a trasportare nel dato stesso quei rapporti che dovrebbero essere esplicati dalle forme soggettive.

La radice dell'errore sta qui nel considerare come elementi assolutamente distinti e di origine diversa due fattori dell'esperienza, la cui contrapposizione (come materia e come forma della conoscenza) è sempre relativa. La distinzione tra l'elemento formale e l'elemento materiale è una pura finzione. Non vi è

(1) Il Cantoni accenna a questa difficoltà, *E. Kant*, I, 317 ss., ma a parer mio senza risolverla.

(2) Kant, *Kr. d. r. V.*, 142-149 (K.).

alcun pensiero che sia separabile dal suo oggetto: la forma non è che la conoscenza considerata nel suo progressivo divenire: la materia è la conoscenza considerata nei suoi elementi, nel suo essere. Come nella considerazione delle cose naturali sarebbe assurdo voler separare come elementi distinti ciò che si trasforma, il substrato, la materia e ciò che trasforma, la qualità, la forza, così è, nel mondo spirituale, della materia e della forma della conoscenza. Un pensiero senza oggetto, che prenda possesso, per così dire, di un contenuto, non è concepibile: colui che crede di poter astrarre il lato formale puro del pensiero è vittima d'un' illusione e pensa realmente accanto alla forma un contenuto (1). Inoltre l'ipostasizzazione dei varii rapporti del pensiero ci conduce dinanzi ad entità non meno inconcepibili che non fossero gli *entia rationis* della scolastica. La forma dello spazio non è che lo spazio puro di Clarke e di Newton trasportato dall'oggetto nel soggetto, realizzato nella sensibilità invece che nella natura: ma in fondo si tratta sempre di astrarre dalla realtà certi rapporti e di ipostasizzarli in un'entità destinata ad esplicare gli stessi rapporti reali onde fu tratta. Kant, dice a ragione il Boirac, non fa qui altro che sostituire un formalismo soggettivo al formalismo oggettivo dell'antica metafisica: la sua dottrina è « una scolastica rivoltata » (2). E d'altra parte è ugualmente impossibile porre il dato astrattamente dalle forme. L'apriorità delle forme è arguita da ciò che il dato non è concepibile senza di esse: in che modo potremo noi allora porre che esso esista indipendentemente dalle forme? La distinzione fra il dato empirico e le forme *a priori* significa soltanto che in ogni atto di conoscenza noi abbiamo una molteplicità, che può considerarsi come data, ed un'unità formale non implicata nella molteplicità stessa cui questa si subordina. Ma anche questa forma non scaturisce da una sorgente diversa da quella della materia cui essa si applica, non è un principio subbiettivo indipendente, che apparisca improvvisamente nella sua perfezione. Tutte le forme dell'intuizione e del pensiero, che Kant assume come fattori trascendentali dell'esperienza, come forme immobili,

---

(1) Schuppe, *Erk. Logik*, § 10-12: *Grundr.*, § 9-11.
(2) Boirac, *L'idée du phénom.*, 182.

rigide e distinte, per l'origine, dal contenuto empirico, sono invece profondamente connaturate con questo: esse sono unità interiori e viventi, che si sono lentamente svolte nella vita della specie, come ha mostrato la psicologia evoluzionista, per uno sviluppo progressivo dell'organizzazione intellettuale. L'individuo modella certamente su di esse tutte le conoscenze che egli acquista nel corso della vita, onde esse gli appaiono come preformazioni assolute della conoscenza: ma esse non costituiscono delle forme fisse ed assolutamente *a priori* più che non siano le forme dell'organizzazione fisica. Noi diciamo che esse sono *a priori* in quanto escludiamo che queste forme d'unità vengano impresse in noi passivamente dall'esterno: ma anche lo stesso dato empirico non è « dato » che relativamente e risulta ugualmente da costruzioni formali divenute abituali ed incoscienti. La presenza d'un elemento *a priori* non implica perciò punto la teoria delle forme subbiettive: nè la teoria dell'origine evolutiva delle forme della conoscenza intellettiva esclude la loro origine aprioristica. L'errore dell'empirismo evoluzionistico sta appunto nel considerare queste forme come impresse dall'esterno nello spirito, come pure modificazioni del soggetto e non come forme viventi di unità, come sintesi attive dello spirito, inderivabili dagli elementi sopra cui si costituiscono. Ogni giudizio è perciò *a priori* ed *a posteriori* ad un tempo: non esistono giudizi assolutamente puri, nè giudizi percettivi assolutamente *a posteriori*. Tutti i giudizî sono di origine empirica, in quanto la loro unità formale si costituisce sempre sopra elementi, i quali risalgono sempre, per una serie più o meno lunga di intermediari, all'esperienza: anche i principii più generali ed astratti sono sotto questo rispetto formazioni accidentali ed empiriche ed è impossibile costituire con essi una « fisica pura ». Ma d'altra parte tutti i giudizi costituiscono una sintesi che non è data negli elementi come tali; in tutti i giudizi vi ha un elemento puro, una forma d'unità che si sprigiona, per così dire, dagli elementi stessi e si impone come la forma necessaria ed intuitivamente evidente in cui debbono venire ordinati gli elementi dati. Sotto questo riguardo tutti i giudizi, dai giudizi percettivi ai giudizi logici, per quanto nessuno di essi sia un *a priori* puro, sono (almeno rispetto alla loro genesi psicologica) sintetici ed

a priori (1). In questa dimostrazione che le forme d'unità, per mezzo di cui noi ordiniamo logicamente il contenuto sensibile, non ci pervengono dall'esterno, ma sono funzioni della coscienza, sintesi operate dal pensiero per una specie di virtù propria, sta il vero merito di Kant. Poco aggiunge a questo concetto fondamentale la sua deduzione delle categorie dalle forme del giudizio, che si riduce in realtà ad un'enumerazione empirica dei rapporti logici più essenziali. Del resto egli stesso ha riconosciuto con la sua profonda dottrina dell'appercezione pura che la radice comune di tutte le forme intellettive è nell'unità della coscienza che pensa il mondo: le diverse categorie non sono che le forme accidentali con cui il soggetto riduce discursivamente ad unità quella molteplicità di elementi che cela al suo sguardo l'unità noumenica. L'intuizione intellettiva, assolutamente iniziale, dell'unità è quindi in realtà l'unico, il vero elemento *a priori* che si estrinseca successivamente nelle varie forme di unità della coscienza e che sospinge senza posa l'intelligenza a cercare l'unità suprema e perfetta in un principio trascendente; e la necessità con cui essa si impone alla molteplicità data nella coscienza non è che la necessità con cui si attua nell'esperienza, per il soggetto, l'Unità che sta a fondamento delle cose e per cui essere necessariamente ed essere sono una cosa sola.

Eliminata così la teoria della subbiettività delle forme, ben poco ci resta a dire sulle funzioni che Kant attribuisce alla sintesi intellettiva. Secondo Kant l'atto intellettivo (la così detta « sintesi della ricognizione nel concetto »), in cui si traduce l'unità sintetica della coscienza, non solo è condizione assolutamente indispensabile perchè la molteplicità delle impressioni sia collegata nell'unità della conoscenza (poichè non si avrebbe senza di essa che una successione oscura di impressioni momentanee); ma è necessario altresì perchè le unità così costituite acquistino un valore obbiettivo, ossia costituiscano un'esperienza indipendente dal soggetto stesso e valida per tutti gli spiriti percipienti. Poichè i fenomeni, come tali, costituiscono un oggetto che è

(1) La distinzione fra giudizi sintetici (in s. s.) ed analitici è del tutto relativa e secondaria: in ogni modo i giudizi analitici presuppongono sempre la costituzione di giudizi sintetici da cui essi attingono il loro valore.

soltanto in noi, non potendo una pura modificazione della nostra sensibilità essere fuori di noi: ed i collegamenti sensibili, che tra essi sorgono, sono pure stati individuali ed accidentali, validi solo per un caso e per un soggetto, non per tutti i casi e per tutti i soggetti. Le categorie dell'intelletto invece, che, per quanto di origine subbiettiva, non sono, come le forme del senso, una recettività modellantesi passivamente sul dato, ma sono atti d'una spontaneità, che, nel suo essere puro, è identica ed immutabile in ogni soggetto, conferiscono a ciò che esse collegano un valore universale e necessario: la realtà, che per esse si costituisce, trascende quindi i confini della subbiettività e si presenta come un'esperienza obbiettivamente valida. Ora in primo luogo noi dobbiamo ricordare che ogni atto di coscienza (e perciò anche ogni sensazione più elementare) è già sempre un atto di sintesi: quindi anche le forme dello spazio e del tempo sono (come meglio si vedrà) forme unificatrici che certo non escludono, ma nemmeno esigono necessariamente, per la costituzione della conoscenza, la presenza delle forme intellettive. Quanto poi al carattere di obbiettività che è, secondo Kant, una conseguenza del valore universale e necessario delle categorie, tutta la teoria kantiana riposa sulla confusione del concetto di universalità, intesa nel senso di universalità logica, di estensione del concetto o della legge a tutti i casi particolari possibili, con quello di universalità, nel senso di obbiettività, di validità per tutte le intelligenze. Ora questi due concetti sono ben lungi dal costituire una cosa sola. Il volgare, p. es., che è spettatore d'un fatto meraviglioso ne ha una conoscenza obbiettiva ed universale nel senso che la materialità del fatto dovrà venir constatata allo stesso modo da ogni oggetto percipiente: ma non nel senso che il fatto medesimo si presenti a lui come l'espressione d'una legge universale delle cose. Egli apprende il fatto come universalmente valido, non come un universale nel senso logico della parola. Ora la universalità logica implica certamente l'obbiettività dell'esperienza: noi non possiamo porre una legge fisica senza credere che essa sia vera e valida indipendentemente da noi e, come per noi, così per tutti gli altri spiriti percipienti. Ma inversamente l'obbiettività non implica punto la universalità logica e perciò non può avere in essa il suo fondamento: l'obbiettività è un carattere che accompagna ogni atto più elementare di co-

scienza e, se non fosse già contenuta nella più semplice percezione, nessuna operazione intellettiva sarebbe in grado di trasformare una serie d'impressioni puramente subbiettive in una realtà obbiettiva. Non vi sono, noi abbiamo veduto, puri stati subbiettivi: anche quelli che Kant adduce come esempi (1) sono ben lungi dall'essere tali. Del resto questa teoria, che nei faticosi rifacimenti successivi rivela l'incertezza e l'oscurità del pensiero di Kant a questo riguardo, non s'impose a Kant se non come una conseguenza della teoria della subbiettività delle impressioni e delle forme *a priori*. Come spiegare infatti che da un mondo di impressioni soggettive ordinate secondo alcuni schemi egualmente soggettivi risulti all'improvviso l'apparenza d'una realtà esteriore al soggetto? Posta invece l'obbiettività come un carattere inseparabile da ogni atto di conoscenza anche dell'infimo grado, la funzione dell'intelletto si riduce alla costituzione dell'universalità logica: esso isola in ogni particolare gli elementi costitutivi dalle condizioni accidentali afferrandoli nel loro complesso come un'unità inseparabile e sempre identica anche nelle circostanze più diverse e sotto le più varie apparenze: in altre parole esso non crea la realtà, ma trasfigura la realtà obbiettiva del senso in una realtà superiore ed ugualmente obbiettiva, nel mondo intelligibile delle leggi e delle idee.

Anche la questione dell'uso reale della ragione si presenta allora sotto un ben altro aspetto. Posto il valore costitutivo e reale dei principii dell'intelletto, le « idee » cessano di essere costruzioni formali senz'altro valore che di postulati pratici: e se anche è forza concedere che esse, considerate in rispetto all'unità che esse aspirano ad esprimere, non rappresentano che delle approssimazioni relative e simboliche che è illegittimo trattare come concetti definiti e precisi, il tentativo che esse costituiscono è, anche dal punto di vista teoretico, perfettamente legittimo. Questa è del resto una conseguenza che traluce da tutti i punti del pensiero kantiano (2). La stessa conoscenza sensibile ci rinvia, poichè essa risulta di impressioni subbiettive, ad alcunchè di affatto distinto da esse, ad una realtà in sè che non può essere oggetto del senso, ma che si traduce nelle par-

(1) Kant, *Proleg.*, § 19-20.

(2) Si cfr. specialmente a questo proposito i §§ 57 ss. dei *Prolegomeni.*

venze del senso. L'intelletto altresì è bene secondo Kant un'attività puramente formale e la funzione sua consiste « nel pensare ogni cosa discursivamente per mezzo di concetti e quindi con predicati cui manca sempre il soggetto assoluto »: ma che cosa è quest'oggetto intelligibile che l'intelletto vanamente si sforza di afferrare intuitivamente se non la cosa in sè? Esso non apprende perciò direttamente, faccia a faccia, la realtà in sè delle unità intelligibili, in modo che noi ne abbiamo una vera scienza: ma nelle sue forme di unità esso esprime, sia pure in modo imperfetto e confuso, quel « *principium formae mundi intelligibilis* » che non è possibile relegare del tutto nelle apparenze della dialettica senza relegare fuori della realtà anche le forme dell'intuizione e del pensiero. Infine non si può negare che la conoscenza della ragione, anche ridotta alla conoscenza della limitazione dell'esperienza, è alcunchè di positivo, è una conoscenza, sia pur vaga ed incertissima, del limitante, del noumeno (1): e del resto Kant in realtà è ben lungi dal limitare l'uso della ragione a quest'ufficio puramente negativo (2). Nè si dica che le affermazioni relative al fondamento morale dell'essere, le quali trascendono la pura affermazione della limitazione dell'esperienza, non sono altro che postulati pratici: poichè l'agire, come meglio vedremo, è inseparabile dal conoscere. Per quanto ridotte a delle asserzioni estremamente generiche, esse costituiscono in realtà delle vere induzioni teoretiche circa la realtà in sè stessa: induzioni le quali naturalmente, com'è di ogni posizione teoretica, rappresentano nello stesso tempo altrettante attitudini pratiche. È vero che Kant insiste spesso e vivamente sulla necessità di arrestarsi al limite dell'esperienza senza nulla asserire sull'al di là: poichè, se noi pensiamo questo al di là mediante i puri concetti intellettivi, noi abbiamo un concetto vuoto, nulla di determinato: se noi lo pensiamo con attributi empirici, ricadiamo nel mondo fenomenico. In altri termini secondo Kant l'intelligenza deve sapere che essa non ha soltanto dinanzi a sè il campo sconfinato dell'esistenza empirica e che questa pende da condizioni trascendenti: d'altro lato deve limitarsi al campo empirico, senza

(1) Kant, *Proleg.*, § 59.

(2) Si vedano, p. es., le considerazioni che Kant svolge a proposito del teismo nei *Proleg.*, § 60.

volere emettere giudizi sull'inconoscibile realtà trascendente. Ma noi abbiamo già veduto come questa analogia spaziale del limite sia insostenibile. La realtà noumenica non è un in sè inaccessibile che al confine preciso trapassi, come il testo in una traduzione, nell'esperienza, ma è il termine ideale di una gradazione insensibile, di cui la realtà empirica costituisce il punto di partenza. Vi è quindi la possibilità di conoscere e di rappresentare simbolicamente il noumeno per mezzo del fenomeno: soltanto a questa conoscenza ed a questa rappresentazione deve sempre andare indissolubilmente unito il presentimento della trascendenza assoluta del noumeno rispetto al nostro conoscere. Questo è quindi il significato vero e profondo della teoria kantiana: che noi non possiamo mai apprendere l'Assoluto se non sotto forme relative e che ogni realtà fenomenica non può mai essere altro che un' immagine inadeguata, un simbolo del noumeno: di qui la legittimità e l'imperfezione ad un tempo della conoscenza simbolica. Anche Kant accoglie del resto questo concetto del conoscere simbolico. « Noi ci teniamo in questo limite (egli scrive riferendosi all'« idea » d'un essere supremo trascendente) quando noi limitiamo il nostro giudizio al puro rapporto che il mondo può avere con un essere il cui concetto trascende ogni conoscenza di cui noi siamo capaci entro i confini del mondo. Perchè allora noi non riferiamo all'essere supremo in sè stesso nessuna delle proprietà con cui pensiamo gli oggetti dell'esperienza ed evitiamo così l'antropomorfismo dogmatico, ma noi le riferiamo al suo rapporto col mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo simbolico che in realtà concerne solo il linguaggio e non l'oggetto in sè stesso » (1). Solamente secondo Kant questo campo del conoscere simbolico non deriva punto dall'esperienza e perciò può esservi una *fede* accanto e fuori della scienza; laddove per noi la conoscenza simbolica non può essere che l'esperienza stessa in quanto è riconosciuta come la manifestazione ed il segno della Realtà che per essa traluce.

Il valore del punto di vista kantiano è, come si è sopra osservato, nell'aver posto in luce che l'esperienza è possibile solo per l'attività sintetica dell'intelligenza. Anche la più elementare

(1) KANT, *Proleg.* (Schulze), 145.

esperienza consta sempre di relazioni; tutta la realtà è un intreccio di rapporti, tolti i quali, è tolta la realtà medesima. Ora il fondamento di queste relazioni è nell'attività unificatrice dello spirito: anche la semplice successione di due fenomeni non sarebbe una successione senza la presenza d'un'unità spirituale superiore a cui sono contemporaneamente presenti come successivi: *lo Spirito crea la realtà*. A Kant spetta perciò il merito, nonostante che egli abbia irrigidito l'unità vivente dell'intelletto nelle attività puramente formali dei principii *a priori*, arrestandosi così ad una specie di relativismo scettico, da cui lo salvò solamente la sua profonda considerazione del fatto morale, di avere per il primo aperta la via a considerare la realtà come una costruzione spirituale, come *lo svolgimento della coscienza*: sotto questo rispetto egli è veramente il padre della nuova metafisica idealistica.

Fra le dottrine recenti che in questo punto seguono più o meno fedelmente l'indirizzo kantiano noi accenneremo brevemente solo a quelle di A. Riehl e di W. Wundt. Secondo il Riehl (1) la conoscenza umana comincia con la sensazione che è, come si è veduto, la traduzione subbiettiva dei rapporti quantitativi delle cose in sè, solo correlativo obbiettivo del nostro sapere; sulle basi della sensazione si costituisce l'esperienza pratica, volgare, che è puramente empirica. Ma come la volontà umana individuale si confonde nella vita sociale in una volontà collettiva, così le esperienze singole si confondono in un pensiero collettivo, in cui il sapere individuale acquista un valore universale (Allgemeingiltigkeit) indipendente dalle coscienze individuali: questo sapere collettivo costituisce l'esperienza scientifica. Subordinandosi a questo pensiero collettivo, che conferisce al sapere la sua universalità, la percezione individuale si assoggetta a determinate condizioni, che sono le forme *a priori*: in altre parole il pensiero scientifico ordina il contenuto dell'esperienza secondo certi punti di vista, che sono postulati subbiettivi e, in quanto procedono dalla forma stessa del conoscere concettuale, ossia sono la presupposizione necessaria della comprensibilità dell'esperienza, possono dirsi i concetti fondamentali

(1) Riehl, *Der philos. Kritic.*, II, 1, 219 ss.; II, 2, 61 ss.; *Einf. in die Philos. d. Gegenw.* (1903), 86 ss. Si cfr. il Cap. II, § 4 di questo libro.

della scienza. Queste forme o categorie sono, secondo il Riehl, tre: la categoria della persistenza della sostanza, della causalità e dell'unità di tutte le cose. Esse procedono però tutte da un principio supremo che è il principio dell'unità della coscienza, di cui ciascuna è un'applicazione diversa. L'unità sintetica di tutti gli stati e di tutte le attività della coscienza è la suprema condizione formale dell'esperienza. Da questo collegamento necessario delle conoscenze con una coscienza unica ed identica riceve il sapere la sua unità: tutte le cose dell'esperienza appartengono necessariamente ad una realtà universale ed unica, formano un mondo *anzitutto* perchè appartengono ad una coscienza unica che rimane sempre uguale a sè in tutti i suoi rapporti con gli elementi dati e possibili. Ma questa unità formale è poi fondata in ultima analisi dal Riehl su di un'unità obbiettiva e reale. Se non vi fosse nulla nella costituzione obbiettiva della realtà che corrispondesse alla forma del pensiero logico, questo non sarebbe applicabile alla realtà. Il principio dell'unità non è una legge soltanto del pensiero, ma anche della natura: e questo concorde indirizzo della realtà e del pensiero (che è anch'esso in sè un processo della realtà) ci rinvia da un'unità più profonda ed inconoscibile, alla radice comune del subbiettivo e dell'obbiettivo, dell'io e del mondo. L'unificazione logica del sapere non è quindi, secondo il Riehl, puramente formale: essa è il riflesso dell'unità della realtà complessiva nella quale sorge, come processo particolare della realtà, una serie parallela di parvenze subbiettive, in cui l'unità della natura si manifesta come attività unificatrice del pensiero.

Secondo il Wundt (1) la conoscenza deriva dal concorso di due fattori distinti, ma inseparabili: il dato, ossia l'esperienza immediata nella sua purezza, il complesso degli « Erlebnisse », degli elementi, onde si compone la nostra vita cosciente non ancora modificata dall'attività cogitativa: ed il pensiero, attività subbiettiva e formale che penetra tutto il dato elaborandolo, coordinandolo e suscitandone forme di conoscenza sempre più alte e comprensive. Il *dato* non è un complesso di esseri, di og-

(1) Wundt, *Syst. d. Phil.*^{2}; *Logik*, I^3 *(Erkenntnisslehre)*; *Einl. in die Philosophie* (1901); si cfr. anche i suoi notevoli articoli nei *Philos. Studien*, Bd. 7, 12, 13.

getti, ma di eventi, di processi psichici, in cui sono indissolubilmente congiunti l'aspetto rappresentativo ed il volitivo. Di più in nessun modo esso deve venir pensato come un fascio di unità disgregate che attendano dal pensiero un collegamento qualsiasi; esso è già sempre un intreccio di rapporti che il pensiero trasforma e perfeziona. Non vi è un'esperienza pura come conoscenza di oggetti anteriore ad ogni elaborazione del pensiero; l'esperienza naturale appare come un'esperienza pura soltanto perchè essa sorge spontaneamente in virtù d'una specie di meccanismo psichico. « Una tale esperienza (l'esperienza pura) non esiste realmente in nessun modo. Essa può tutt'al più costituire un concetto limite, di cui ci serviamo per esplicare l'attività del pensiero nella formazione dei concetti individuali empirici. Ciò, che allora residua, non è più esperienza, ma il materiale ideale onde sorge l'esperienza. Il concetto, secondo cui l'esperienza è un conoscere antecedente ad ogni atto di pensiero è falso perchè non vi è nessun conoscere che non sia già un pensare » (1). Perciò il pensiero ha sempre un duplice còmpito: in primo luogo esso scompone i complessi dati nei loro elementi, in secondo luogo ricompone questi elementi in nuove sintesi, da cui hanno poi origine le unità concettuali e tutte le formazioni superiori della coscienza. Il *pensiero* è un'attività subbiettiva diversa, ma non distinta materialmente dagli elementi rappresentativi, affettivi e volitivi, che esso collega variamente fra loro nella coscienza. Nel suo primo grado esso è attività spontanea, ed ha per risultato la creazione delle unità date nell'intuizione (fatti, oggetti): gli atti, per cui esso scompone e ricompone queste unità date, sono dal Wundt chiamati giudizi primarii (narrativi e descrittivi). Nel suo secondo grado esso è attività riflessa, pensiero logico; esso trasforma le unità date dall'intuizione in nuove unità (concetti), ed i suoi atti costituiscono i giudizi secondarii (giudizi esplicativi). I rapporti che il pensiero rileva, o crea nel contenuto dell'esperienza si riducono essenzialmente a due: l'identità e la dipendenza. Nel rapporto d'identità l'identificazione è inseparabile dalla distinzione; a questo duplice aspetto del rapporto d'identità corrispondono le due leggi fondamentali espresse nei prin-

(1) WUNDT, *System*², 214.

cipii d'identità e di contraddizione. Il rapporto di dipendenza è espresso invece nel principio di ragione, principio assolutamente irreduttibile, secondo il Wundt, al principio d'identità; il rapporto di causa ed effetto non è che una forma del rapporto di dipendenza. Questi rapporti non vengono chiaramente in luce che nella conoscenza intellettiva, nei giudizi secondari, i veri giudizi logici; ma essi sono già preparati nelle due forme del giudizio primario. Dal giudizio descrittivo procede il giudizio d'identità, dal narrativo procede il giudizio di dipendenza; e questo svolgimento successivo è dovuto ad una liberazione progressiva del pensiero dalle condizioni dell'intuizione, ad una sostituzione progressiva (non mai perfetta) dell'organizzazione logica all'organizzazione empirica del contenuto cosciente. Il progresso del pensiero costituisce così una linea continua: le leggi del pensiero sono anche le leggi costitutive dell'esperienza: onde, essendo le leggi, su cui si fondano le costruzioni intellettive, le stesse leggi che entrano nella costituzione della realtà, è naturale che le cose si adattino al nostro pensiero logico, e che questo sia atto ad imitare fedelmente i rapporti degli oggetti (1). Da questa omnipresenza delle leggi logiche si esplica altresì la necessità inerente alle costruzioni del pensiero; quella specie di violenza che su di noi esercita l'evidenza delle unità logiche è dovuta a ciò che in esse si esplica con maggiore purezza l'azione delle leggi logiche (2). Il còmpito del pensiero è la coordinazione e la purificazione dell'esperienza, la quale, così come ci è empiricamente data (in ciò il Wundt s'accorda con l'Herbart), è irta di contraddizioni: l'ideale che esso si propone, è il collegamento logico di tutta l'esperienza in un insieme assolutamente puro da contraddizioni. In questo processo il Wundt distingue tre gradi, che, appresso a Kant, denomina conoscenza percettiva, intelletto, ragione. « Queste espressioni debbono però essere accompagnate dall'avvertenza che per esse non s'intende nè funzioni specificamente diverse procedenti da speciali facoltà, e nemmeno forme conoscitive recisamente separate nella realtà. È piuttosto una medesima attività dello spirito, in sè unica, la quale agisce in tutti questi gradi; quindi nei casi singoli l'attività per-

(1) Wundt, *Logik*, I², 86 ss.
(2) Wundt, *System*², 74-75.

cettiva non è mai distinta da quella dell'intelletto, nè quella dell'intelletto da quella della ragione. Noi comprendiamo tuttavia nel campo della conoscenza percettiva tutte quelle trasformazioni del dato originario che si compiono nell'àmbito dei processi percettivi ordinarii senza i sussidii ed i metodi della formazione scientifica dei concetti. Noi annoveriamo invece nella conoscenza intellettiva tutte quelle correzioni e quei completamenti del contenuto e della connessione delle rappresentazioni che si ottengono per via di un'analisi logica metodica, aiutata, ov'è il caso, da speciali sussidii per l'osservazione e l'analisi delle percezioni. Noi infine abbracciamo col nome di conoscenza razionale tutti quegli sforzi del pensiero che tendono a collegare in un tutto il complesso delle singole connessioni che l'intelletto ha posto in luce e quindi ad erigere, dai frammenti che l'intelletto e la percezione uniti hanno raccolto, una concezione del mondo che assegni il proprio posto ad ognuno di essi » (1).

Noi dobbiamo ora in primo luogo esporre per quali processi il pensiero dal semplice accozzo d'una molteplicità di dati (termine *a quo* della conoscenza) pervenga alla costituzione della realtà, così come ci è data nella conoscenza percettiva. Il primo atto del pensiero è la distinzione di questo complesso di dati in un certo numero di oggetti esistenti nel tempo e nello spazio. Il criterio principale della distinzione della molteplicità delle impressioni in oggetti è posto dal Wundt, come dallo Schuppe, nel movimento indipendente dei complessi di elementi. Nello stesso tempo che il pensiero distingue l'esperienza in una molteplicità di oggetti essa li collega anche in un ordine temporale e spaziale comune a tutti gli oggetti dell'intuizione. Conservando il linguaggio kantiano il Wundt chiama il tempo e lo spazio forme dell'intuizione sensibile; ma egli annette a questa parola un ben altro significato. Piuttosto che forme *a priori* nel senso kantiano, lo spazio ed il tempo sono, secondo il Wundt, elementi della realtà, che noi, per considerazioni logiche, siamo tratti a separare dagli altri elementi ed a considerare come le forme, in cui questi necessariamente si ordinano. La ragione della distinzione dell'elemento formale dell'intuizione sensibile (spazio e

(1) Wundt, *System*², 104.

tempo) dall'elemento materiale è duplice. La prima sta in ciò che gli elementi formali non si possono pensare come mutati senza che abbia luogo nello stesso tempo una mutazione nella materia delle percezioni, laddove quest'ultima può mutare completamente, rimanendo le forme dello spazio e del tempo immutate. La seconda è la costanza delle loro proprietà fondamentali: il contenuto sensibile non influisce in alcun modo sulle qualità dello spazio e del tempo, sì che nella considerazione di questi è possibile fare completamente astrazione dall'elemento materiale (1). Nell'inerenza costante dello spazio e del tempo agli altri elementi dell'intuizione sensibile consiste la loro apriorità: « ma per sè medesima questa presenza costante non ci autorizza per nulla ad attribuire alle forme dell'intuizione un rapporto con l'oggetto conosciuto e con il soggetto conoscente diverso da quello delle qualità della sensazione » (2). In realtà quindi il Wundt non completa, com'egli asserisce, l'estetica trascendentale di Kant con un tentativo di deduzione logica della distinzione tra la materia e la forma dell'intuizione, ma l'abolisce virtualmente: poichè, essendo lo spazio ed il tempo ridotti ad elementi della realtà, ed essendo il riconoscimento della loro distinzione dal contenuto delle qualità sensibili dovuto all'applicazione delle leggi logiche al contenuto dell'esperienza, l'unico *a priori* vero e proprio sono queste leggi logiche medesime. Dall'applicazione delle leggi logiche alle forme dell'intuizione si hanno le scienze matematiche; laddove le scienze della natura sorgono dall'applicazione delle stesse leggi al contenuto sensibile formalmente e materialmente considerato. — Un secondo e ben più importante atto del pensiero percettivo è la separazione del soggetto e dell'oggetto: separazione che ha per conseguenza la distinzione del conoscere e dell'essere. Nell'esperienza originaria, secondo il Wundt, oggetto e rappresentazione sono sotto ogni riguardo una cosa sola: gli elementi della coscienza primitiva sono dati rap-

(1) WUNDT, *System*[2], 105 ss.; *Logik*, I[2], 486 ss. Analogamente il tempo si distingue dallo spazio in quanto modificazioni temporali nel contenuto sensibile sono pensabili senza corrispondenti mutazioni spaziali: ma nessuna mutazione spaziale è possibile senza una corrispondente mutazione temporale.

(2) WUNDT, *System*[2], 140.

presentativi, cui appartiene anche la qualità dell'essere obbiettivamente: onde, come accade di frequente nella vita quotidiana irriflessa, non vi è distinzione tra atto di conoscenza ed oggetto conosciuto. Perciò il Wundt contesta vivamente che le rappresentazioni date nell'esperienza siano in principio e prima di ogni cosa rappresentazioni d'un soggetto, ed abbiano bisogno di giustificare il loro passaggio all'obbiettività: il carattere di obbiettività inerisce *ab origine* alla rappresentazione e solo appresso le viene in parte ritolto quando motivi logici particolari costringono il pensiero a negare a certe parti del contenuto rappresentativo un valore reale. Il considerare la rappresentazione come un fatto riferito anche originariamente ad un soggetto è un trasportare nel dato primitivo una distinzione operata ulteriormente dalla riflessione (1). Ma in questo complesso di dati un gruppo acquista una particolare importanza per la costanza, la qualità e la forza dei sentimenti connessi: questo gruppo costituisce il soggetto. Intorno ad esso si viene quindi accentrando il complesso dei momenti affettivi-volitivi astratto dagli elementi (che

---

(1) Wundt, *System*[2], 88-89; *Phil. Stud.* XII, 342 ss. Dopo quanto si è detto al cap. II stimo inutile aggiungere che una rappresentazione, che non sia per un soggetto, è inconcepibile. “ Tutte le rappresentazioni, scrive Kant (*Krit. d. r. V.*, 128, Kehrbach, Anm.), hanno un necessario rapporto ad una possibile coscienza empirica: chè altrimenti sarebbe affatto impossibile esserne conscii, il che equivale a dire che non esisterebbero. Ed ogni coscienza empirica ha un necessario rapporto ad una coscienza trascendentale (anteriore ad ogni atto particolare di coscienza) ossia implica la coscienza dell'esistenza dell'Io come l'appercezione prima „. Certo se per soggetto si intende quel contenuto cosciente obbiettivo che accompagna costantemente i nostri eventi psichici (sensazioni di tensione e di movimento, sentimenti varii), il soggetto è in questo senso una formazione posteriore della coscienza. Ma se s'intende invece ciò che noi abbiamo nel precedente capitolo denominato il momento soggettivo, il soggetto dell'appercezione pura, che non è mai nell'esperienza come oggetto accanto ad altri oggetti, è forza ammettere, come anche il Wundt riconosce, che “ ambo i momenti (il subbiettivo e l'obbiettivo) ricorrono realmente in tutti gli atti e in tutti gli oggetti della conoscenza e che quindi non v'è alcun oggetto cui possa mancare la qualità di essere pensabile e che non v'è alcun soggetto che non includa come elemento imprescindibile un oggetto (*System*[2], 97). Ora la qualità di “ essere pensabile „ in che cosa può consistere se non nella presenza attuale d'un momento subbiettivo?

in sè sono tanto rappresentativi quanto affettivi-volitivi); così nella coscienza si distinguono da una parte l'intuizione del mondo obbiettivo, dall'altra la coscienza egualmente intuitiva del proprio io senziente e volente. Ma poco per volta a causa delle contraddizioni che si rivelano in questa intuizione obbiettiva, una parte sempre maggiore di essa viene spogliata del suo carattere obbiettivo e considerata come *pura* rappresentazione, come fatto subbiettivo e però aggregata al soggetto. Così si inizia la separazione del conoscere dall'essere: il conoscere non è più una sola cosa con gli oggetti, come nell'esperienza spontanea, ma ne rimane separato come un processo subbiettivo: e di fronte a questa dualità irrimediabile che continuamente aspira all'unità primitiva, questa appare come la mitica età dell'oro scomparsa per sempre (1). Il contenuto rappresentativo viene, come pura rappresentazione, aggregato al soggetto, come oggetto (in quanto cioè viene ad esso conservato il carattere obbiettivo) eretto in realtà obbiettiva esteriore, la cui connessione con la rappresentazione e con il contenuto affettivo-volitivo viene ristabilita sotto la forma di rapporto causale, di influenza dell'oggetto sul soggetto. « Così si forma nell'esperienza pratica la concezione dell'esistenza di oggetti esterni, i quali corrispondono all'ingrosso alle nostre rappresentazioni, e producono, agendo su di noi, non solo le rappresentazioni corrispondenti, ma anche sentimenti e volizioni; i quali non sono però presenti nelle cose fuori di noi ». Il gruppo affettivo-volitivo in una con le rappresentazioni è pensato come oggetto di esperienza immediata (senso interno): gli oggetti invece sono posti come oggetti d'un'esperienza mediata, in quanto noi li conosciamo solo per mezzo delle rappresentazioni immediatamente intuite in noi. Tuttavia, come ben si comprende, questo sdoppiamento del pensiero e dell'essere non raddoppia propriamente la realtà in modo che vi sia da una parte il mondo degli oggetti, dall'altra il mondo dei riflessi soggettivi di questi oggetti: essa è sempre un'unica realtà considerata sotto due diversi punti di vista. Dall'errore di considerare questi due aspetti della realtà come due realtà distinte nascono tutti i vani tentativi dei filosofi di trovare fra essi un rapporto che ci dia ragione del nostro conoscere, sia con lo stabilire fra

---

(1) WUNDT, *System*[2], 88.

essi una corrispondenza qualsiasi, sia col derivare l'uno dall'altro. Ogni ulteriore progresso del pensiero si riduce all'eliminazione graduale dal complesso dei dati obbiettivi di tutti quegli elementi che le reciproche contraddizioni ci costringono logicamente a considerare come puramente subbiettivi, conservando i primi quell'obbiettiva realtà che essi originariamente posseggono. Guidato dal reciproco controllo dei dati nell'esperienza individuale e nell'esperienza sociale, il pensiero corregge ed epura successivamente il complesso dei dati, finchè esso pervenga ad un insieme logicamente collegato e scevro di contraddizioni, a cui non possa più essere tolto il carattere obbiettivo: questo insieme è la realtà concettuale eretta dalla scienza.

La continuità del processo cogitativo non ci permette di scindere in modo rigoroso il conoscere percettivo dal conoscere intellettivo: l'uno passa insensibilmente nell'altro. Già nel seno stesso del sapere volgare il contenuto rappresentativo comincia a trasformarsi in un contenuto concettuale, in quanto, per effetto di spontanei processi psicologici, si compie in esso una sistemazione sommaria del dato, onde risultano i concetti individuali, ed accanto ad essi un sistema rudimentale di concetti generali; ma questa sistemazione del dato rimane frammentaria e malsicura, e può avere tutt'al più un valore pratico. Le contraddizioni inerenti al dato non vengono alla luce, finchè noi ci limitiamo, come nella vita pratica, a considerare un piccolo numero di dati: esse sorgono soltanto allorchè, come nella scienza, noi mettiamo a confronto un numero maggiore di elementi dell'esperienza. La sistemazione totale ed uniforme dei dati percettivi inizia la conoscenza intellettiva vera e propria: la quale rinuncia all'evidenza intuitiva del singolo dato per acquistare una certezza uniforme sul complesso dei dati e sulla loro connessione. Gli elementi rappresentativi epurati per opera dell'analisi intellettiva perdono la qualità di essere rappresentabili e si trasformano in *concetti*; onde la necessità per essi di venir fissati in un contenuto rappresentativo che ne sia il segno, il simbolo, sia esso costituito, come nel pensiero primitivo, dalle stesse rappresentazioni corrispondenti, o, come nel pensiero evoluto, dai simboli del linguaggio. I concetti sono quindi le rappresentazioni stesse, accompagnate però dal pensiero che l'elemento rappresentativo da essi escluso e presente invece nella rappresentazione non ha

per il momento importanza alcuna, e non appartiene al contenuto obbiettivo del concetto: il mondo concettuale è il mondo stesso della rappresentazione purificato dagli elementi subbiettivi e logicamente ordinato. Il campo della conoscenza concettuale si estende perciò tanto quanto si estende l'esperienza obbiettiva: per l' esperienza subbiettiva invece (comprendente gli elementi affettivi-volitivi e quella parte del contenuto rappresentativo che come pura rappresentazione è stata ritirata nel soggetto) continua a valere l'intuizione immediata, ed i concetti generali non servono che a facilitare la comprensione del dato intuitivo. Il primo passo nella costituzione del sapere concettuale ci è dato dalla costituzione dei concetti individuali empirici; i quali sono ciò che altri direbbe le rappresentazioni generiche degli oggetti particolari: essendo il loro contenuto ancora del tutto di natura rappresentativa, essi non hanno bisogno d'alcun simbolo rappresentativo. Tuttavia anche qui comincia già a farsi valere la natura concettuale, in quanto essi non coincidono mai perfettamente con alcuna rappresentazione particolare, perchè essi sono posti come un dato costante, laddove la rappresentazione varia continuamente. Còmpito del pensiero scientifico è la trasformazione graduale di questi concetti empirici in concetti scientifici, i quali sono costituiti da quei soli elementi che posseggono un indiscutibile valore obbiettivo, ed hanno per risultato di determinare ogni singolo fatto nella sua distinzione e nei suoi rapporti con gli altri fatti. Il termine estremo di questa epurazione del contenuto rappresentativo ci è dato, secondo il Wundt, dal mondo di rapporti quantitativi sostituito dalla scienza alla realtà della rappresentazione, ossia dalla concezione scientifica della realtà, che, ritenendo come obbiettivamente reale la forma temporale-spaziale, ritira nel soggetto tutte le altre qualità sensibili. « La vera ragione di tale distinzione sta unicamente in ciò che il soggetto nella comparazione e nel collegamento delle sue esperienze dalle molteplici contraddizioni delle sue diverse percezioni viene costretto a ritirare l'intiero contenuto sensibile qualitativo nel soggetto, poichè solo a questa condizione gli è possibile di condurre a termine una connessione delle singole esperienze libera da contraddizioni » (1). Ed ancora questo sembra, secondo il Wundt,

(1) Wundt, *System*², 143.

debba essere inteso non nel senso che le cose esterne siano costituite dai rapporti di spazio e di tempo, così come essi ci si presentano nell' intuizione sensibile: ma nel senso che la natura propria della realtà obbiettiva è un ordine, un intreccio di elementi, di cui lo spazio ed il tempo dell' intuizione sensibile sono una ricostruzione subbiettiva. Ma questo ordinamento concettuale della realtà non può essere condotto a termine senza il sussidio di elementi ipotetici aventi per fine di semplificare e di facilitare l'uso dei concetti individuali: questi sono i *concetti generali*. Essi sono il risultato d'un'attività puramente formale del pensiero, il quale per mezzo di essi erige un sistema ben definito, che il Wundt denomina un' imitazione concettuale della realtà: nel senso che ogni sistema scientifico costituisce un complesso « in cui sono adempiute tutte le condizioni che la legge dell'unità e della coerenza del contenuto impone alla nostra attività coordinatrice e comparatrice » (1). Essi sono quindi altrettanti strumenti per la conoscenza della realtà, i quali ci permettono di riunire in un atto solo di pensiero un grande numero di oggetti e di applicare senz'altro ad ogni altro oggetto della stessa specie le considerazioni logiche ritenute valide per un dato oggetto; ma non hanno in sè valore di conoscenza reale; il conoscere per sè stesso, dice il Wundt, è sempre diretto verso il particolare, non verso il generale (2). Il sistema dei concetti generali si inizia già nello stesso sapere volgare con i concetti generali di classe e con un certo numero di concetti astratti, i quali colgono solo certi aspetti del contenuto dell'esperienza. Esso si fa quindi sempre più complesso secondo la *legge di evoluzione divergente*: la quale consiste in ciò che lo svolgimento avviene contemporaneamente sia nel senso d'una maggiore specificazione, sia nel senso d'una generalizzazione sempre più vasta. Il culmine di questa catena di astrazioni concettuali è costituito dai *concetti intellettivi puri* che risultano dall'astrazione dei rapporti più generali, e sono in certo modo le categorie supreme del pensiero stesso in quanto applicato alla realtà (3).

---

(1) WUNDT, *Phil. Stud.*, XII, 333.

(2) WUNDT, *System*², 149.

(3) Sul sistema dei concetti intellettivi puri, veggasi WUNDT, *System*², 228 ss.

La sistemazione concettuale della realtà lascia sussistere due gravi problemi. In primo luogo il principio di ragione ci sforza sempre a risalire dall'effetto alla causa ed a ridiscendere da questa a quello senza alcun limite; il che nell'esperienza non è in alcun modo possibile. Onde, siccome, anche trascendendo idealmente l'esperienza data, il pensiero non trova alcun termine al suo progresso, esso è tratto ad immaginare una totalità di tutto l'essere, nella quale questo progresso è pensato come compiuto, sebbene nelle sue particolari determinazioni non possa mai per noi essere tale. Così il principio di ragione conduce il pensiero a trascendere l'esperienza: in questo senso il Wundt dice che « la conoscenza dell'universale valore del principio di ragione segna il momento, in cui nasce la ragione » (1). In secondo luogo poichè la conoscenza obbiettiva, concettuale e la conoscenza subbiettiva, intuitiva non sono due realtà, ma una realtà sola sotto due punti di vista, in quale rapporto, si chiede, stanno fra loro queste due modificazioni d'un contenuto identico? Questi problemi, se anche non giacciono fuori dei limiti della conoscenza, escono però già dai limiti della conoscenza intellettiva: « la questione circa la legittimità o non dei sistemi, che non si propongono soltanto di spiegare i fatti della percezione dalla loro connessione empiricamente data, ma devono completarli nell'interesse del bisogno d'unità della nostra ragione, giace al di là delle funzioni intellettive, il cui cômpito non sta in altro che nell'interpretazione dell'esperienza per il suo ordine mediante concetti generali ». L'intelletto vuole comprendere la realtà, la ragione vuole scrutarne il fondamento (die Vernunft will ihn ergründen): l'intelletto si attiene al dato, la ragione lo completa e lo trascende. Però anche l'attività della ragione consiste, come quella dell'intelletto, nell'*imitazione* della realtà per mezzo di costruzioni concettuali aventi rispetto alla realtà dei particolari dati nell'esperienza un semplice valore formale; le quali, se anche non compiono realmente l'esperienza, ci istruiscono circa l'indirizzo, in cui deve cercarsi la totalità della medesima e circa il suo valore generico. Queste formazioni concettuali della ragione sono dal Wundt chiamate, con vocabolo kantiano, *idee*. Nè il vocabolo

(1) WUNDT, *System*², 180.

soltanto, ma anche il concetto fondamentale di questa dottrina è derivato da Kant; con la differenza che, secondo il Wundt, le idee non si riferiscono ad un oggetto in sè trascendente assolutamente la nostra conoscenza, ma semplicemente alla totalità, non mai intieramente data, dell'esperienza. E la radice di questa differenza sta nel loro diverso concetto del conoscere: secondo Kant, esso è realisticamente pensato come il riflesso d'un oggetto in sè nel soggetto; secondo il Wundt, ad ogni conoscenza inerisce originariamente ed immediatamente la qualità di essere oggetto. Il Wundt ristabilisce quindi quella continuità tra l'esperienza e le creazioni della ragione, che Kant aveva in teoria negato, sebbene, come il Wundt a ragione osserva, in nessuna parte della considerazione dei problemi trascendenti egli esca dai confini del materiale puramente empirico (1). Il valore delle idee è naturalmente diverso secondo che esse estendono quantitativamente al di là dell'esperienza la serie degli elementi obbiettivi della stessa, ovvero sono costruzioni concettuali qualitativamente diverse dagli oggetti dell'esperienza, in cui esse si limitano a prendere il loro punto di partenza; nel primo caso la trascendenza, dicesi reale, nel secondo immaginaria. Un esempio di trascendenza reale è nella matematica l'infinità dello spazio; invece la progressione degli spazi a 4, 5.... *n* dimensioni è una trascendenza immaginaria. La sostanza di Spinoza, p. es., contiene l'una e l'altra forma di trascendenza, la reale nell'infinità dei due attributi dell'estensione e del pensiero, l'immaginaria nell'infinito numero degli altri attributi. Le idee platoniche sono un altro esempio di trascendenza immaginaria nella metafisica. Il trascendente immaginario non ha altro valore che quello di ipotesi utile soltanto a porre in più chiara luce la nostra conoscenza della realtà: così dalla dottrina circa gli spazi immaginarii deriva una più ampia e comprensiva cognizione delle proprietà del nostro spazio reale. Le idee, cui ci conducono i problemi della ragione, sono dal Wundt distinte in idee cosmologiche, psicologiche, ontologiche. In ciascuna di esse noi abbiamo (in corrispondenza all'infinitamente grande ed all'infinitamente piccolo della matematica) un duplice regresso: verso

(1) WUNDT, *System*², 174 ss.

l'idea d'un'infinita totalità e verso l'idea d'un'unità assolutamente indivisibile. Le idee *cosmologiche* procedono dal progresso del pensiero verso l'idea d'un unico complesso concettuale comprendente in sè tutti i possibili elementi dell' esperienza obbiettiva. Esse sono quelle dello spazio infinito, del tempo infinito, dell'infinità della materia e della causalità. Le prime due sono trascendenti reali: la loro necessità procede dalla costante presenza delle forme dell' intuizione, senza di cui nessun contenuto dell'esperienza è pensabile. Le altre due sono invece trascendenti immaginarii: il concetto dell'atomo, p. es., è semplicemente una idea relativa, un utile simbolo scientifico senza valore obbiettivo. Le idee *psicologiche* procedono dal bisogno di cercare il fondamento ultimo dell' intuizione subbiettiva nell' unità di una coscienza (individuale od universale) comprendente in sè la totalità degli elementi della stessa. Esse sono costituite dall' idea dell'anima individuale e dall'idea della totalità della vita spirituale. Il concetto dell'anima, pensato come attività, non come sostanza, è inutile per la psicologia empirica, ma è, dal punto di vista della ragione, il principio esplicativo necessario dell' esperienza interiore. L'idea poi d'una totalità della vita psichica ha la sua espressione nelle ipotesi dell' intellettualismo e del voluntarismo universale. Le idee *ontologiche* infine hanno origine dal concetto d'un' unità fondamentale dell' esperienza obbiettiva e dell' esperienza subbiettiva. Due sole soluzioni qui si presentano: ridurre l'esperienza obbiettiva a non essere che una forma dell' esperienza subbiettiva, o ridurre questa a non essere che una forma di quella: la prima è la soluzione dell' idealismo, l' altra quella del materialismo. Aggiungiamo brevemente che il Wundt si dichiara per l' interpretazione idealistica della realtà obbiettiva: l' unità ultima del progresso ontologico è l' unità individuale di volere, la monade: la totalità suprema è la volontà universale, che è il fondamento assoluto di tutte le esistenze e ad un tempo l' ideale della coscienza religiosa. Poichè le due ultime idee cosmologiche e le idee psicologiche ed ontologiche sono trascendenti immaginarii, è chiaro che il Wundt non ammette loro altro valore che quello di complementi ipotetici della conoscenza, necessarii per il loro valore di collegamento, ma destinati a rimanere in perpetuo ipotesi pure, impossibili ad essere verificate per mezzo dell' esperienza. Il vero centro di gravità del sapere,

il punto di vista solido e legittimo è quello della scienza: l'attribuire un valore obbiettivo alle formazioni concettuali della ragione, valendosene come d'uno schematismo fisso ed applicabile in modo uniforme ai problemi più diversi, è soltanto, secondo il Wundt, un riprovevole ritorno ai vieti metodi della scolastica (1).

La dottrina del Wundt, come si potrà facilmente desumere dall'esposizione che precede, ha molti punti di contatto col criticismo e si può considerare come un tentativo di conciliazione (relativamente al problema che ora ci occupa) del criticismo kantiano con l'empirismo idealistico che fiorisce nella filosofia contemporanea. La sua differenza essenziale dalla dottrina kantiana sta sopratutto nel diverso concetto della conoscenza, che è per Kant traduzione subbiettiva d'una realtà in sè e per il Wundt invece è la realtà medesima e possiede, come qualità originaria, il carattere dell'obbiettività. Ora, partendo dal principio che il dato della conoscenza è costituito da un complesso di elementi, di rappresentazioni obbiettive che il pensiero coordina e purifica, nella determinazione del valore dei processi cogitativi che elaborano l'esperienza due soluzioni sono possibili. La prima è quella dell'empirismo: e consiste nell'erigere in unità assolute i dati dell'esperienza spontanea, considerando tutte le loro combinazioni e coordinazioni come artifizi arbitrarii del soggetto. Noi abbiamo veduto, nell'esame della tesi empiristica, come essa non ci dia ragione in nessun modo delle forme logiche del pensiero, le quali sono ben lungi dall'essere semplici accozzi subbiettivi di elementi; e come essa sia costretta a negare un valore obbiettivo anche alle unità empiriche date nell'esperienza, sì che anche i fatti e le cose divengono semplici aggregati subbiettivi di elementi, per cui è tolta, come per le formazioni ideali, ogni distinzione assoluta fra verità ed errore. La seconda soluzione consiste nell'attribuire un valore reale all'attività del pensiero considerandola come un elemento obbiettivo dell'esperienza allo stesso titolo che il complesso degli elementi che esso elabora. Ed anche qui sono possibili due vie. Secondo l'una di esse l'origine del pensiero è riferita al soggetto; ed allora l'esperienza

---

(1) Wundt, *Phil. Stud.*, XIII, 344 ss.

risulta dal confluire del dato in sè assolutamente obbiettivo e delle forme del pensiero, le quali, sebbene di origine subbiettiva, condizionano l'esperienza con necessità assoluta. Questa è, nelle sue linee essenziali, la tesi del criticismo: e noi abbiamo veduto, esaminando la dottrina kantiana, come sia impossibile mantenere la rigida divisione del subbiettivo e dell'obbiettivo, e come in ultima analisi le leggi *a priori* non siano che le leggi immanenti al dato stesso. Non resta quindi che di riferire alle forme del pensiero ed al dato una stessa origine ed una stessa natura, considerando le prime come altrettanti elementi della realtà obbiettiva (leggi logico-ontologiche, forme intelligibili, ecc.), o meglio come le unità potenziate del dato stesso; nel qual caso, come meglio vedremo, è una necessità imprescindibile riconoscere alle formazioni logiche più alte almeno lo stesso valore obbiettivo che noi riconosciamo alle formazioni più semplici dell'esperienza naturale. La dottrina del Wundt oscilla fra questi diversi punti di vista, cercando di evitare le conseguenze estreme di ciascuno di essi, e studiandosi sempre di conciliare le esigenze gnoseologiche col punto di vista della scienza. Egli pone il vero sapere, come l'empirismo, nella conoscenza dei particolari: la quale non è, come il realismo crede, il riflesso subbiettivo d'un'altra realtà, ma è la realtà stessa cui appartengono contemporaneamente le qualità di essere rappresentazione e di essere oggetto. Ma d'altra parte queste unità particolari non sono le unità disgregate ed inafferrabili del dato, bensì le unità concettuali risultanti da una elaborazione cogitativa del dato primitivo, nella quale l'attività del pensiero ha valore costitutivo e reale. Limitatamente quindi alla formazione del sistema del sapere intellettivo (concetti individuali), il Wundt riconosce alle leggi del pensiero un valore costitutivo: almeno in quanto esse severano il subbiettivo, l'apparenza, dall'obbiettivo, dalla realtà; ed in quanto il complesso ordinato secondo le loro esigenze mantiene un assoluto valore obbiettivo. Ma al di là della costituzione dei concetti individuali, nelle formazioni logiche propriamente dette, il pensiero non ha più che un valore formale, analogico, e qui ritorna in tutto il suo valore (tolte alcune differenze poco rilevanti) la tesi kantiana. L'unico punto, in cui il pensiero è autorizzato, secondo il Wundt, a trascendere l'esperienza, si riferisce agli elementi formali della realtà (spazio e tempo), i quali ben lungi dall'essere,

come per Kant, pure forme subbiettive, sono anzi di fronte alle qualità sensibili il vero in sè, il nucleo obbiettivo della realtà. In ogni altra parte il trascendente è sempre un trascendente immaginario, una semplice possibilità cogitativa (Denkmöglichkeit) senza valore obbiettivo. Non ci resta quindi che a richiamare qui quanto sopra si è osservato rispetto alla dottrina kantiana, limitandoci a notare che la teoria del Wundt incorre, inoltre, in due gravi inconseguenze. La prima si riferisce al diverso valore che il Wundt successivamente attribuisce all'attività del pensiero: che nella costituzione del sistema concettuale della scienza ha valore obbiettivo, nella costituzione dei concetti generali e nelle costruzioni della ragione non conduce che a formazioni ipotetiche ausiliarie del tutto subbiettive. Dove è la ragione di questa differenza? La seconda si riferisce al rapporto di queste formazioni concettuali subbiettive (e lo stesso si dica dei dati rappresentativi subbiettivi) con il soggetto, così come il Wundt lo concepisce. Poichè se è pensabile nel presupposto di una contrapposizione recisa del soggetto e dell'oggetto (come è il caso per Kant) di riferire tutti i contenuti rappresentativi ritenuti non obbiettivi ad un'attività subbiettiva illusoria, come è ancora possibile ciò, se il soggetto non è che un oggetto fra gli altri oggetti, un fascio di elementi affettivi e volitivi? Questo punto oscuro della dottrina del Wundt cela una grave contraddizione. D'altra parte è giusto riconoscere che essa rappresenta, col suo concetto dell'esperienza, un notevole progresso sulla dottrina realistica del criticismo, e che il principio, che essa svolge, della coefficienza del pensiero nella costituzione d'un' esperienza di natura ideale e nel tempo stesso assolutamente obbiettiva rappresenta la migliore conciliazione dell'empirismo idealistico col trascendentalismo critico, ed è indiscutibilmente la base necessaria di ogni metafisica idealistica. Sotto questo riguardo quindi essa ci apre la via alla considerazione di quelle dottrine per cui l'elemento logico non è una semplice modificazione formale della molteplicità obbiettiva dei dati empirici, ma è esso medesimo un dato, un elemento costitutivo della realtà.

5. — Tra le concezioni che riconoscono alle conoscenze dell'ordine intellettivo un valore obbiettivo, la prima (anche nel tempo) è quella che considera gli oggetti intelligibili come costi-

tuenti una specie di realtà soprasensibile la quale completa la realtà del senso ed è il termine d'una facoltà conoscitiva superiore, l'intelletto, appunto come la realtà materiale è il termine del senso: noi la designeremo col nome di *razionalismo*. Questa concezione sorge spontanea agli inizi della speculazione filosofica non appena il pensiero ricerca la ragione delle cose in una realtà altra da quella che ci porge l'osservazione immediata. Se infatti la realtà ultima delle cose è costituita dall'acqua, dall'ἄπειρον, dall'aria, dal fuoco, dagli elementi o dagli atomi, il senso che ci mostra degli uomini, degli animali, delle piante non ci rivela che molto imperfettamente la realtà: questa non ci è pienamente disvelata che dall'intelletto, il quale mette in luce accanto alle cose sensibili il loro principio intelligibile. Due cose dobbiamo osservare in questo razionalismo primitivo. In primo luogo esso è ben lungi dal distinguere nettamente fra la realtà e conoscenza sensibile e la realtà e conoscenza intelligibile. La conoscenza razionale è ancora pensata come una conoscenza sensibile più sottile, capace di rivelarci la struttura intima, le particelle minutissime delle cose (1); onde anche la realtà soprasensibile è sempre pensata come una realtà sensibile o quanto meno con simboli sensibili (per es.: l'essere sferico, il fuoco). In secondo luogo esso ignora completamente il problema della natura e dei rapporti del fattore intelligibile e del fattore sensibile della realtà ed oscilla ancora irresoluto fra l'empirismo e l'acosmismo. Il carattere preciso del razionalismo sta invece appunto nel riconoscere, in corrispondenza ai due ordini della conoscenza, due ordini di enti. Alla conoscenza intellettiva corrispondono i principii soprasensibili delle cose, le idee, le leggi, le essenze invisibili; alla conoscenza sensibile corrisponde una realtà inferiore che procede dall'incorporamento (comunque esso venga concepito e chiamato) dei principii soprasensibili in un principio oscuro che è la radice dell'esistenza materiale. E tra questi due ordini di enti intercedono naturalmente le differenze che intercedono fra la conoscenza sensibile e l'intellettiva. Ogni principio intelligibile è rispetto alla molteplicità dispersa degli enti sensibili, in

---

(1) ARISTOTELE, *De An.*, III, 3, 1-2: " Καὶ οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν..... πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν ".

cui esso si rivela, un'unità universale e sempre identica; rispetto alla loro contingenza è necessità: rispetto alle imperfezioni, al disordine, al male dell'esistenza sensibile è l'atto perfetto d'un essere perfetto.

Il primo nell'antichità che abbia svolto e coordinato in un sistema i principii del razionalismo è Aristotele. Secondo Aristotele il sapere comincia con la percezione e però con la conoscenza del particolare: τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. Rispetto alla percezione egli professa, come si è veduto, il realismo più esplicito. La molteplicità delle percezioni si riduce ad unità per mezzo della memoria nell'esperienza (ἐμπειρία), che è già un passo verso la scienza. Ma il vero sapere scientifico s'inizia solo con la conoscenza del generale: ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου. Ora in che consiste questa conoscenza? Essa non è per Aristotele una semplice sovrapposizione di percezioni del singolare, un precipitato meccanico dell'esperienza: se non vi fosse un ἕν κατὰ πολλῶν, come potremmo noi andare al di là dell'opinione sempre variabile ed incerta? εἰ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; (1). Ma nemmeno d'altra parte egli va con Platone fino a considerare la conoscenza intelligibile come l'intuizione d'un mondo ideale indipendente dal senso, anzi come l'unica forma vera e propria della conoscenza. Essa è per lui l'intuizione intellettiva immediata dell'elemento intelligibile contenuto nei sensibili, la quale procede dal contatto dell'intelletto con le specie intelligibili a quel modo medesimo che la sensazione procede dal contatto del senso con le specie sensibili (2). L'intelletto quindi contiene anzi meglio è le idee stesse in potenza, ma solo in quanto esso è una specie di potenza di essere affetto dall'intelligibile (3). Così secondo Aristotele nè la conoscenza intellettiva è riducibile ad una complicazione formale di sensazioni (come l'empirismo vuole), nè la conoscenza del senso è un semplice oscuramento

---

(1) Aristotele, *Met.*, III, 4, 1.

(2) Aristotele, *De An.*, III, 4, 2-3; si cfr. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 2[3], 194 ss.

(3) Aristotele, *De An.*, III, 4, 4: " καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε εντελεχεία, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη ".

della intuizione intellettiva (come vuole l'idealismo platonico): ma l'una e l'altra coesistono con egual diritto, come nella realtà obbiettiva coesistono l'essenza intelligibile delle cose e la materialità accidentale in cui essa s'individua. Egli non si esplica però molto chiaramente sulla natura e sulla portata di questa conoscenza intellettiva diretta. Sembra che secondo l'opinione sua essa non attinga che un certo numero di principii immediati, ἄμεσοι, di carattere prevalentemente formale, da cui deriva poi discursivamente, come conoscenza intellettiva mediata, tutto il resto del sapere. Lo stesso rapporto, che si ha nell'ordine della conoscenza tra l'intelletto ed il senso, si ha poi naturalmente nell'ordine dell'essere tra il principio intelligibile ed il sensibile. Gli enti intelligibili (forme, essenze, idee) che sono oggetto dell'intelletto non sono finzioni soggettive, nè costituiscono l'unica vera realtà da cui proceda per una specie di oscuramento il mondo sensibile. La materia è per Aristotele come per Platone un essere senza forma, senza qualità, senza determinazioni e perciò in sè inconoscibile (ἄγνωστον, *Met.*, VII, 10), ma è nello stesso tempo per Aristotele un substrato (ὑποκείμενον) positivamente reale e non un μὴ ὄν, una possibilità di ogni cosa (πανδεχές) che aspira verso la forma. Gli esseri constano perciò di due reali elementi: ogni individuo è un σύνολον dell'ὕλη che è l'elemento sensibile, individuale e dell'εἶδος che è il principio universale ed intelligibile, l'essenza. Di qui si comprende come per Aristotele non sia possibile isolare (χωρίζειν) questi intelligibili dagli innumeri individui sensibili in cui essi si manifestano: gli intelligibili sono immanenti ai sensibili e non possono, come forme, essere disgiunti da ciò di cui sono la forma. Onde essi non costituiscono per sè medesimi delle realtà sostanziali: καθόλου δ' οὐκ ἔστιν οὐσία. Solamente, per quanto la realtà obbiettiva ci sia data unicamente nell'unione della materia e della forma, questa rappresenta rispetto alla materia un'esistenza più attuata e però più alta (τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, *Met.*, VII, 3, 5), la quale costituisce rispetto alla molteplicità indeterminata, che essa domina, una forma relativamente perfetta e necessaria e però un'unità che può essere comune a molti, un'universale. Perciò essa sola è oggetto del vero sapere, del sapere concettuale (τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός); e la conoscenza vera e profonda della realtà non ci è data altri-

menti che dalla conoscenza delle forme intelligibili, le quali come un sistema di unità concatenate e subordinate le une alle altre, penetrano tutta le realtà e costituiscono il fondamento universale e necessario di tutte le esistenze.

La scolastica riproduce e completa in questo punto la teoria aristotelica. Come Aristotele, essa applica all'intelletto la dottrina delle specie intenzionali sensibili (1). Nella sensazione del colore, per es., il senso non solo è affetto da una trasmutazione subbiettiva, ma anche apprende l'esistenza del colore come d'un essere esterno: la sensazione è perciò un atto subbiettivo ed obbiettivo. Ed in che consiste l'atto subbiettivo? La modificazione subbiettiva della facoltà del senso non può avvenire che per la presenza in esso d'un'energia straniera: la quale non può essere il colore, poichè questo è nella sua realtà obbiettiva fuori del senso. Vi è quindi nel senso un *quid* dipendente dall'oggetto sentito e producente la sensazione: questo *quid* è la imagine sensibile dell'oggetto, la *species sensibilis impressa* o *species sensibilis intentionalis* degli scolastici. « Necesse est (dice S. Tommaso commentando il *De anima*) aut res ipsas aut formas in anima esse. Non autem anima est ipsa res, quia lapis non est in anima, sed species lapidis ». L'intellezione ha luogo allo stesso modo per un'azione dell'oggetto intelligibile sull'intelletto; onde è necessario che quello sia *idealiter*, *formaliter* nel nostro intelletto medesimo: l'intelligibile, in quanto è idealmente nell'intelletto, o meglio ciò che rappresenta a noi l'oggetto intelligibile dicesi idea, forma, specie intelligibile. Il termine dell'atto intellettivo non è naturalmente questa specie, ma è l'oggetto intelligibile: la specie non è *obiectum quod*, ma *medium quo;* appunto come il senso non apprende le specie sensibili, ma per mezzo di esse apprende gli oggetti reali onde le specie procedono. L'intelletto è così la facoltà di apprendere gli intelligibili: esso non li crea (ciò è proprio dell'intelletto divino), ma li afferra e li riceve in sè medesimo sceverandoli per così dire dai sensibili in cui essi s'individuano. Questa necessità di separare le specie intelligibili dal loro involucro sensibile esige a differenza del senso l'intervento di due facoltà distinte: dell'intelletto attivo

---

(1) Si cfr. il cap. II, § 2.

che opera questa separazione e dell'intelletto passivo che riceve le specie così separate e con esse intende e giudica. « Tria officia (dice il commentario dei gesuiti di Coimbra al *De anima*) intellectui agenti a peripateticis tribuuntur. Primum est illustrare phantasmata. Secundum efficere obiectum intelligibile actu. Tertium producere in intellectu patiente species intelligibiles » (1). Per la presenza all'anima intellettiva i fantasmi sensibili vengono illuminati, ossia « redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur », e quindi per virtù dell'intelletto agente vengono in essi separate le essenze intelligibili. La quale separazione avviene naturalmente non nel senso che le unità formali intelligibili vengano purificate da ogni elemento sensibile, ma nel senso che si astrae nella loro considerazione da tutti gli elementi sensibili particolari che compongono gli individui appresi dal senso. « Intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab *his* carnibus et *his* ossibus: quæ non sunt de ratione speciei sed partes individui et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus » (2). Così poichè l'intelletto nulla apprende senza il simultaneo concorso dei fantasmi sensibili, alla conoscenza dell'intelligibile precorre sempre necessariamente la conoscenza dei sensibili; « impossibile est intellectum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata.... Hoc (prosegue poco appresso S. Tommaso) quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet » (3). Onde sebbene dalle specie intelligibili intuite nel sensibile l'intelletto possibile ricavi altre specie senz'intervento

---

(1) *Collegii Conimbric. Comm. in tres libros de Anima* (Lugd. 1627), 230. La scolastica svolge in questo punto, alterandola, una distinzione di ARISTOTELE, *De An.*, III, 5, su cui torneremo in appresso. Onde non è senza ragione che secondo A. è d'una natura superiore l'intelletto agente, secondo gli scolastici invece è superiore l'intelletto possibile (o paziente).

(2) THOMAE AQ., *Summa theol.*, I, 85, 1.

(3) THOMAE AQ., *S. theol.*, I, 84, 7.

dell'intelletto agente elevandosi così anche alla conoscenza degli enti immateriali, anche questi vengono appresi, come se fossero sensibili, per mezzo di fantasmi che diremo simbolici. « Incorporea (dice S. Tommaso) quorum non sunt phantasmata cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur.... Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia: et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata » (1). Perciò, noi non possiamo avere una conoscenza perfetta degli enti spirituali. Ciò che noi apprendiamo più chiaramente ed in primo luogo sono le essenze delle cose materiali: « primum quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis ». Da queste poi ascendiamo ad una certa cognizione imperfetta delle spirituali, valendoci di analogie sempre in sè stesse improprie e di negazioni *(per viam remotionis)* (2). L'intelletto in quanto applicato alle cose sensibili è chiamato da S. Tommaso, appresso a S. Agostino, *ratio inferior;* in quanto applicato alle cose soprasensibili, *ratio superior*. Gli *intelligibilia actu* separati per la virtù dell'intelletto agente imprimono poi nell'intelletto possibile la loro immagine, la specie intelligibile: la quale, come ben si comprende, è altra anche numericamente dal fantasma, dalla specie sensibile corrispondente. « Phantasmata (dice S. Tommaso) cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentatio eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua, eadem numero, forma quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad

---

(1) THOMAE AQ., *S. theol.*, ib.
(2) THOMAE AQ., *S. theol.*, I, 88, 2.

modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum » (1). La specie intelligibile impressa, in quanto diviene un possesso duraturo dell'intelletto, costituisce il *verbum mentis*, la *species expressa*. « Istud ergo sic formatum et expressum in anima dicitur verbum interius: et ideo comparatur ad intellectum non sicut *quo* intellectus intelligit (che è la *specie impressa*), sed sicut *in quo* intelligit, quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectæ » (2). I primi intelligibili cui l'intelletto si eleva sono le categorie dell'essere, i concetti più generali; in quanto essi sono, rispetto ai concetti particolari, meno perfetti, più vicini alla potenza che all'atto. « Actus perfectus (scrive S. Tommaso) ad quem pervenit intellectus est scientia completa per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione... Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur sine hoc quod habeatur propria notitia unicuiusque eorum quæ continentur in illo est cognoscere aliquid sub confusione quadam... Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali est habere cognitionem de re minus communi: sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal: cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem » (3). Da essi poi l'intelletto discende discursivamente e deduttivamente a costruire il sistema intiero della scienza (4).

---

(1) Thomae Aq., *S. theol.*, I, 85, 1.

(2) Thomae Aq., *Qq. dispp.*, *De veritate*, IV, 1 ad 5.

(3) Thomae Aq., *S. theol.*, I, 86, 3.

(4) Di qui si vede in che consista propriamente la riforma baconiana dell'induzione. Anche Aristotele e gli scolastici avevano riconosciuto che noi partiamo dall'esperienza e risaliamo con l'induzione ai principii: ma l'induzione aristotelico-scolastica si slancia d'un colpo alle generalizzazioni più alte, da cui deduce poi i principii speciali: l'induzione scientifica, che Bacone propugna, si eleva soltanto come per gradi ai principii infimi che differiscono appena dai fatti particolari, poi a principii superiori e così fino ai più alti. " Duæ viæ sunt (dice Bacone, *N. Org.*, I, 19), atque esse possunt ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu

Consideriamo ora gli intelligibili sotto il loro aspetto obbiettivo, ossia non come le specie, ma come le essenze intelligibili da cui esse procedono. Dato il principio realistico, che è il cardine di tutta la teoria, gli universali logici (ossia le specie intelligibili) non sono naturalmente pure formazioni subbiettive, ma hanno i loro oggetti corrispondenti in altrettante entità obbiettive, negli universali *in essendo*, i quali sono vere realtà esistenti nei sensibili stessi, in cui l'intelletto, poichè oggetto particolare dell'intelletto sono gli universali come del gusto i sapori, li afferra; « intellectus (dice S. Tommaso) speculatur naturam universalem in particulari existentem ». Quest'esistenza non è però un'esistenza separata dagli individui in cui esistono: nel qual caso non si potrebbe evitare di considerare, con Platone, le idee come l'unica realtà, ed il mondo sensibile come una confusa apparenza del mondo ideale. « Universalia (dice S. Tommaso) non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus » (1). Essi non

---

et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media: atque hæc via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia, quæ via vera est sed intentata „. Egli respinge quindi le generalizzazioni superficiali ed affrettate e sostiene di fronte ad esse il diritto delle induzioni più vicine alla realtà, in cui quelle debbono trovare il loro fondamento: quando si parte dalle generalizzazioni supreme per dedurne i principii inferiori, si corrompe il sapere. " Modus ille inveniendi et probandi, ut primo principia maxime generalia constituantur, deinde media axiomata ad ea applicentur et probentur, errorum mater est et scientiarum omnium calamitas „ (*N. Org.*, I, 69). Bisogna che l'intelletto si avanzi cautamente e lentamente: " hominum intellectui non plumae addendæ, sed plumbum potius et pondera „ (*N. Org.*, I, 104). Bisogna che esso salga i gradini delle generalità lentamente, uno ad uno e senza salti; tanto più che i principii intermedii sono i più sicuri ed i più fecondi di applicazioni pratiche. Questo è il precetto Baconiano che aveva innanzi Gassendi quando scriveva nella sua *Logica:* " Summa vero est ut, quia de facienda inductione agitur, non vulgarem sectemur, quae particularia experimenta cursim perstringit et ad generalia, imo generalissima axiomata statim transvolat, quibus admissis ipsam experientiam deinde fastidit: sed eam, quae a singularibus debite expensis, gradatim et per media axiomata pariter expensa, ad summa denique et maxime generalia procedit „ (*Opera,* I, 63).

(1) Thomae Aq., *Contra gent.*, I, 65. Ed *ib.*, I, 26: " Quod est commune multis non est aliquid præter multa nisi sola ratione: sicut animal non

esistono fuori dell'intelletto allo stesso modo che il colore d'un pomo non esiste senza le altre qualità sensibili fuorchè nella vista, « in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris ». S. Tommaso anzi va così oltre nel negare qualsiasi distinzione obbiettiva dell'universale nell'individuo, che non è meraviglia sia stato posto da alcuno tra i concettualisti e che alcuni fra i suoi discepoli posteriori (Suarez, Arriaga, Oviedo) abbiano inclinato sensibilmente verso il nominalismo. Gli scotisti invece riconoscono « naturam communem a parte rei formaliter a singularitate distingui » per distinzione formale intendendo una maniera di distinzione che è fondata non nel solo intelletto, nè in una reale diversità di enti, ma nel rapporto di materia e forma in un medesimo ente. Ma anch'essi sono così decisi avversarii del realismo platonico come S. Tommaso; anch'essi insegnano « naturam communem dari non posse nisi singularibus perpetuo immersam, imo realiter et essentialiter identificatam » e negano l'esistenza degli universali *in essendo* separati dai singolari. Ma se d'altra parte gli universali non avessero altro valore che quello di costituenti del particolare, data la loro essenziale identità coi particolari in cui s'individuano, come sfuggire all'empirismo? S. Tommaso fonda perciò la loro realtà obbiettiva e la loro unità universale ammettendo (in conformità alla tradizione del platonismo cristiano) accanto all'ordine delle forme immerse nei particolari, degli universali *in re*, un ordine di universali *ante rem*, il sistema dei pensieri divini, rispetto a cui le forme incarnate nella materia stanno come le copie al modello. « Formæ quæ sunt in materia venerunt a formis quæ sunt sine materia et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis quod formæ separatæ sunt principio formarum quæ sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum cœli » (1). Così dal quasi-nominalismo che egli professa rispetto agli universali *in re* egli

---

est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus principiis individuantibus et specificantibus „.

(1) THOMAE AQ., *Contra gent.*, III, 24.

fa ritorno con questa dottrina degli universali *ante rem* ad una specie di realismo non lontano dal realismo platonico. L'unica differenza veramente importante che sussiste fra le due dottrine sta in ciò che secondo Platone non vi è in fondo altra realtà all'infuori delle idee: secondo S. Tommaso invece accanto al mondo ideale delle forme sussiste il mondo dell'esistenza materiale come un'entità positiva e reale di cui anche le intelligenze perfette possono aver conoscenza (1). Alla distinzione fra senso ed intelletto corrisponde quindi nell'ordine obbiettivo la distinzione tra i due principii della realtà, la materia e le forme. La materia è la radice della molteplicità delle individualità contingenti: le forme sono principii universali e necessarii da cui procedono l'unità e la determinazione nella materia: perciò la scienza è essenzialmente notizia delle forme. L'ordine delle forme è duplice e comprende il sistema delle forme *quæ sunt in materia* — le quali costituiscono con la materia il mondo sensibile — ed il sistema delle forme *quæ sunt sine materia* — che costituisce il mondo degli enti spirituali; questo contiene nel sistema delle idee divine i prototipi delle forme materiali. Il senso che è l'atto d'un organo materiale apprende le forme in quanto unite alla materia: onde, essendo questa il principio di individuazione, nessuna potenza sensitiva s'innalza sopra il particolare. L'intelletto umano che è una virtù dell'anima, forma del corpo, conosce le forme esistenti nella materia, ma non in quanto sono nella materia: esso astrae le forme intelligibili dai fantasmi del senso. L'intelletto angelico invece che non è l'atto d'alcun organo corporeo, nè è in alcun modo impedito dalla materia, contempla le forme pure e se apprende anche le cose particolari e materiali, le apprende non in sè stesse, ma nei principii immateriali, in sè ed in Dio.

I problemi, le controversie, le obbiezioni cui questa concezione ha dato luogo sono un punto troppo noto della storia della filosofia perchè noi ci arrestiamo lungamente a porre in rilievo le difficoltà inestricabili in cui essa si avvolge. Notiamo quindi soltanto in breve che in primo luogo essa considerando la conoscenza razionale come una riproduzione ideale, un'immagine,

---

(1) Thomae Aq., *S. theol.*, I, 14, 11; 57, 1-2.

un'impronta prodotta nello spirito da enti esistenti in sè, anteriormente all'atto per cui li concepiamo, a quel modo medesimo che la conoscenza sensibile è (o almeno sembra) una riproduzione ideale delle cose esteriori, va incontro alle stesse difficoltà del realismo rispetto alla conoscenza sensibile. Come possiamo noi infatti pensare l'esistenza in sè di questi intelligibili se essi sono alcunchè di altro dagli atti dell'intelligenza? È difficile pensare gli universali altrimenti che come gli atti d'un'intelligenza: ciò è più evidente ancora che nel caso degli oggetti sensibili. Nel caso in cui noi percepiamo due triangoli simili, si può ancora comprendere come i due triangoli possano venir posti come esistenti esteriormente alla coscienza: ma chi oserà pensare il rapporto di somiglianza in sè, fuori di uno spirito che percepisca e paragoni? In che cosa consisterebbe questa somiglianza in sè? Non in ciascuno dei triangoli isolati, non nel loro insieme che non è materialmente altro dai due triangoli isolati. Ponendo le unità intellettive come realtà straniere ad ogni attività spirituale, queste entità non sarebbero le idee e le leggi da noi concepite: esse sarebbero altrettante entità noumeniche di cui non è possibile farci un'idea. E d'altra parte se esse vengono considerate come atti dello spirito, che cosa altro possono ancora essere le idee e le leggi in sè, se non le idee e le leggi del nostro pensiero, astrazion fatta dall'io per cui esse sono? L'assumere la esistenza di entità intelligibili fuori dell'intelletto si riduce quindi, come si è visto a proposito del realismo per la conoscenza sensibile, ad un raddoppiamento inutile ed assurdo della realtà. Ed ancora, dato che gl'intelligibili potessero venir pensati come esistenti fuori dell'intelligenza, in che modo potrebbe questa pervenire ad una conoscenza sicura di una realtà esteriore ed eterogenea? Se la conoscenza che l'intelletto ha degli intelligibili fosse un'affezione passiva come la sensazione, la loro realtà rimarrebbe sempre alcunchè di esteriore all'intelligenza: come avrebbe allora questa il diritto di credere che essi sono così come essa li concepisce? Anche la conoscenza razionale non potrebbe perciò sottrarsi al relativismo scettico a cui si riduce la teoria delle impressioni subbiettive: con la differenza che la sensazione potrebbe sempre invocare nell'intelligenza un giudice del proprio valore, laddove l'intelligenza sarebbe privata anche di questo aiuto e si avvolgerebbe nelle proprie finzioni conservando sempre

l'illusione di possedere la verità (1). Comunque si pensi poi circa il rapporto dell'intelligenza con gli intelligibili, in nessun modo questa teoria sfugge alla difficoltà più volte ricordata da Kant: che cioè rende incomprensibile il valore di assoluta necessità da noi riferito alle sintesi cogitative. Le idee, le leggi, gli stessi principii logici sarebbero un *a posteriori* empirico e contingente come i dati del senso: nè la concordanza perfetta delle due serie della conoscenza e dell'essere potrebbe venir esplicata senza assumere una specie di preformazione, di armonia prestabilita, la quale, secondo osserva Kant (2), come un atto d'intervento soprannaturale, toglierebbe alla sintesi del pensiero il carattere di assoluta necessità: ovvero senza assumere l'identità fondamentale delle leggi del pensiero e dell'essere riducendo gli intelligibili *in essendo* ad atti d'una intelligenza immanente alle cose e così ammettendo in principio l'identità dell'intelligibile e dell'intelligenza. Si aggiungano poi infine le innumerevoli difficoltà che sorgono relativamente al rapporto degli intelligibili così concepiti con i sensibili. Poichè, se l'intelligibile costituisce la forma essenziale, la πρώτη οὐσία delle cose particolari, è difficile limitare la realtà sostanziale ai particolari ed è inesplicabile come sia necessario il concorso della materia (che è potenza pura) a costituire una realtà perfetta, un essere indipendente e reale. E se per salvare la realtà dei particolari si identifica talmente con essi l'universale da considerarlo come obbiettivamente da essi non distinto, come è possibile che ciò, che non esiste fuori dei particolari, abbia un valore obbiettivamente universale? La distinzione tra l'universale *in re* e l'universale *ante rem* non è una soluzione: essa si limita a raddoppiare il mondo intelligibile considerandolo successivamente sotto i due contrari aspetti, nella sua unità trascendente e nella sua molteplicità empirica. Tutto il sistema delle forme *in re* e *post rem* si dissipa in tal caso come un'inutile complicazione: il mondo non è che il sistema stesso dei pensieri divini, delle forme *ante rem* che dinanzi alla oscura potenza del senso si spezza per così dire e si rifrange nell'indefinita molteplicità delle apparenze sensibili. Nè a miglior risultato conducono le altre soluzioni, successiva-

(1) PLOTINO, *Enn.*, V, 5, 1-2. Si cfr. anche GREEN, *Proleg.*, 41.
(2) KANT, *Kr. d. r. V.* (Kehrbach), 681-683.

mente tentate, di questo insolubile problema, che noi non abbiamo singolarmente considerato perchè non diverse sostanzialmente dai punti di vista già esaminati: poste fra il realismo platonico e l'empirismo nominalistico, esse oscillano tra queste due soluzioni estreme e veramente logiche, cercando inutilmente uno stabile compromesso, e non sfuggono all'una di esse se non per ricadere più o meno apertamente nell'altra.

Secondo il razionalismo peripatetico-scolastico l'elemento empirico è costituito dalla materia che è potenza pura ed assolutamente indeterminata, l'elemento razionale dal sistema delle forme onde procede ogni determinazione in una maniera particolare d'esistenza. Noi prenderemo ora in esame una forma più recente di razionalismo in cui l'elemento razionale è costituito da semplici leggi formali (nel senso moderno della parola), da principii logici aventi valore tanto per il pensiero quanto per l'essere. Secondo il Lotze (1) ai due ordini della conoscenza, sensibile e razionale, corrispondono due ordini di esistenze: i fatti e le verità di ragione. Queste sono i principii che reggono la totalità dell'essere senza tuttavia contenerlo in sè in modo che esso possa venirne logicamente derivato: principii logici ed ontologici ad un tempo, determinazioni dell'essere che sono anche le leggi supreme del nostro pensiero, appunto perchè sono le leggi supreme di tutto l'essere. Poichè essi determinano l'essere solo formalmente, essi non sono da considerarsi come cose che *sono*: essi *valgono* (gelten), ma non sono: solo la nostra riflessione li astrae dagli enti reali figurandoseli come prototipi eterni ed immutabili, come forme o leggi eterne librantisi sopra l'essere. Sebbene essi siano inseparabili dal mondo delle cose che sono, ciò non annulla tuttavia la loro indipendenza; e questo esprime il nostro pensiero quando si rappresenta l'essere in astratto non ancora formato dai principii, e d'altra parte un complesso di principii soprasensibili che attendono l'essere in cui possano estrinsecare il loro valore. Essi sono i pensieri divini, i pensieri eterni che fissano le fuggevoli apparenze: il pensiero divino crea, pensando, le verità eterne. Dall'Assoluto scaturiscono da una parte le verità, dall'altra le cose: il nostro spirito apprende col

(1) V. specialmente Lotze, *Metaph.*, § 198 ss.; Busse, *Erkenntnissth. und Metaph.*, 121 ss.

senso le cose, con la ragione le verità: esso quindi *le riconosce, ma non le crea.* La conoscenza razionale risulta dalla compenetrazione di questi due elementi: essa riproduce a guisa di immagine perfetta l'insieme delle cose reali con i loro molteplici rapporti. Quindi, sebbene l'oggetto suo sia l'essere considerato alla luce dei principii, le verità logiche che essa crea, le leggi ed i tipi ideali delle cose non sono propriamente, non hanno una realtà obbiettiva come gli esseri concreti; l'idea generale è un'operazione dello spirito che è valida in quanto partecipa al valore assoluto dei principii, ma a cui nulla corrisponde nel campo della realtà concreta. Naturalmente le operazioni logiche a cui il nostro spirito ricorre per giungere a questa conoscenza ne sono semplicemente gli strumenti preparatorii ed al loro svolgimento necessario non corrisponde alcuna modificazione obbiettiva. Esse sono operazioni puramente soggettive: il Lotze le paragona nella sua Logica ai ponti in legname che si tolgono quando l'edificio è compiuto. Tra il pensiero logico e la conoscenza razionale corre lo stesso rapporto che intercede fra l'intelletto discursivo e l'intelletto contemplativo di Plotino: quello non è che il mezzo di giungere alla conoscenza della realtà sotto il rapporto intelligibile. Inoltre la nostra conoscenza razionale per la sua natura finita è sempre imperfetta e contempla successivamente sotto punti di vista differenti i differenti aspetti dell'unica realtà. Il pensiero umano è simile ad un viaggiatore che nel salire un alto monte lo vede dai diversi punti sotto un aspetto differente. Nessuno di essi è la forma vera del monte, ma è una prospettiva di questa ed ha come tale il suo valore: la forma vera risulterà da una proiezione di tutte le sue parti, in cui concorrono gli innumerevoli aspetti particolari di cui ciascuno contiene una particella di verità. Ma dato anche che la conoscenza razionale perfetta fosse ottenibile, essa non giungerebbe mai ad escludere l'elemento empirico: la conoscenza della realtà di fatto non ci può essere data da nessuna deduzione logica. La dualità fra verità di ragione e verità di fatto è assoluta. Anche per una intelligenza infinita la successione causale dei fatti non si trasformerebbe mai in una successione logica: la conoscenza piena e perfetta della natura delle cose la metterebbe in grado di conoscere la serie dei momenti avvenire, deducendola dalla formula suprema dell'esistenza: ma questa rimarrebbe sempre un

dato di fatto non ricavabile d'altronde che dall'esperienza (1). Certo non si può pensare che il complesso dei dati di fatto rivesta di fronte alla natura divina il carattere di accidentalità assoluta: nè d'altra parte i principii di ragione debbono essere pensati come leggi superiori al divino cui l'Assoluto debba sottostare; anch'essi procedono dalla sua essenza, sono l'espressione della sua eterna natura. Perciò appunto regna tra i fatti ed i principii uno squisito accordo procedente dalla comune origine loro, onde risulta dal loro insieme l'impressione d'un disegno razionale meraviglioso: ma questo non cancella la distinzione tra essi stabilita (2). I dati di fatto possono essere logicamente accidentali senza perciò essere assolutamente accidentali; il loro ordine può corrispondere ad un ordine morale od estetico senza essere logicamente necessario. Un filosofo contemporaneo esprime questo concetto dicendo che i fatti ed i principii derivano da due ragioni diverse dell'Assoluto: i principii dalla sua ragione teoretica, dal suo intelletto, i fatti dalla sua ragion pratica o, come direbbe il Frohschammer, dalla sua fantasia (3).

Noi non staremo qui a ripetere, a proposito della concezione sovraesposta, le difficoltà opposte al razionalismo scolastico e che conservano anche qui, almeno in parte, il loro valore. Certo il nuovo razionalismo, riducendo l'elemento intelligibile ad un certo numero di leggi logico-ontologiche, si sottrae alle difficoltà che maggiormente contrastano alla dottrina delle forme essenziali: tanto più vivamente però vengono alla luce gli inconvenienti che nascono dalla ipostasizzazione del duplice elemento, ond' è costituita la realtà, in due ordini di entità radicalmente distinte. Questi principii che sono validi senza essere reali, che non sono pure leggi logiche, ma veri principii ontologici, hanno un'esistenza non meno nebulosa e vaga che quella delle forme intelligibili della scolastica. Inoltre, anch'essi, come queste, costituiscono un sistema ideale di rapporti, i quali dovrebbero rendere nella loro concatenazione perfetta l'aspetto di un sistema logico assoluto. Ora tutti questi tentativi di edificazione del mondo ideale (comprenda esso come nel razionalismo il solo elemento intelligibile

---

(1) Busse, o. c., 196 ss.
(2) Lotze, *Metaphys.*, § 216.
(3) Busse, o. c., 199.

o come nell'idealismo ontologico la totalità dell'essere) dal Sofista platonico in poi si sono sempre mostrati illusorii. Anche il mondo dei rapporti ideali o il mondo degli intelligibili non costituiscono ancora una necessità logica assoluta: i principii presentano nel loro complesso un insieme razionale rispetto ai fatti, ma implicano ancora sempre in sè un elemento accidentale ed irrazionale. L'elemento intelligibile non è una costellazione di verità assolute e pure; gli stessi principii logici accanto all'elemento puro, onde sfavilla il presentimento d'un Vero assoluto, implicano un elemento accidentale ed empirico, per cui è concepibile che essi avrebbero potuto e potrebbero essere altri da quello che sono. E lo stesso si ripeta per l'elemento empirico, i fatti, le cose. Anche derivando l'esserè di fatto dalla saggezza pratica di Dio, il razionalismo non può non riconoscervi un ordine, sia pure morale od estetico, ma un ordine pur sempre, una necessità e però una forma, una legge. Se non si vuole ricorrere al concetto animistico d'un demiurgo che crea le cose e le loro leggi mutandole secondo i proprii capricci, anche i fatti debbono esprimere una certa necessità, un sistema regolare ed armonico. E ciò è tanto vero che il Busse, per es., pur concordando con il Hume circa la possibilità *logica* dei miracoli, li dichiara in fatto inammissibili e fonda questa sua opinione sul carattere di Dio, che non può mutare capricciosamente il suo volere, sulla *razionalità* del principio del mondo. Ora che altro è ciò se non un riconoscere che anche il complesso dei fatti obbedisce ad una volontà razionale, si sottopone ad un ordine che, si voglia o non, è sempre l'atto formale d'un'intelligenza? Alla stessa conclusione si giunge considerando la cosa sotto l'aspetto subbiettivo. Certo è possibile concepire che noi abbiamo coscienza d'un certo numero di dati non ancora logicamente aggregati: la forma dell'organizzazione logica è la forma suprema della coscienza. Ma anche un complesso di fenomeni non ancora logicamente organizzati non è un caos, nè è privo di ogni ordine logico nell'ampio senso della parola: i suoi elementi si dispongono secondo certi principii formali, secondo certe leggi, di cui è forza riconoscere la natura fondamentalmente identica con le leggi supreme del pensiero. E se noi spogliamo la realtà, che la coscienza ci rivela, di tutti i principii formali relegandoli nell'elemento intelligibile puro, essa si dissolve in un principio

negativo inconcepibile, in un puro nulla: un dato empirico puro da ogni determinazione formale non è più un dato di cui si possa asserire qualche cosa e che possa essere oggetto di conoscenza vera e propria. Pur riconoscendo perciò col razionalismo il valore obbiettivo del duplice fattore dell'esperienza, non è possibile ammettere che questi due elementi possano venir fissati in due ordini stabili di entità opposte: poichè l'uno e l'altro sono costantemente presenti in ogni momento della realtà e si riducono, isolatamente pensati, a due concetti-limite puramente simbolici. Si aggiunga ancora che l'elemento empirico retrocede sempre più col progredire delle nostre conoscenze e che l'ordine logico, il quale ad esso si sostituisce, non è una forma che si sovrapponga semplicemente all'ordine dei fatti, od un'altra realtà che si disveli accanto alla realtà empirica pura, ma appare come la trasfigurazione della stessa realtà empirica: sì che il termine del pensiero sembra essere non l'armonizzamento definitivo dei due ordini, tra loro irreducibili, dei fatti e dei principii, ma la riduzione dell'ordine dei fatti a quello dei principii, l'eliminazione progressiva dell'elemento empirico, la costituzione di una realtà intelligibile pura. Ora se all'ordine logico da noi introdotto nell'esperienza corrisponde realmente un ordine di principii, di leggi della realtà, come sarà possibile fissare nel progresso logico del pensiero un termine tale che il coordinamento dei fatti e dei principii, così come in esso è dato, costituisca una realtà obbiettivamente definitiva, considerando ogni ulteriore progresso del pensiero come un complemento tutto subbiettivo e formale? Perchè questa tendenza del pensiero a risolvere la realtà in una rete di rapporti intelligibili non rappresenterà invece la tendenza nostra subbiettiva ad una corrispondenza perfetta con l'ordine reale delle cose? Considerando il problema da questo punto di vista non riuscirà anzi difficile comprendere come dinanzi a questa progressione costante dell'elemento razionale il pensiero abbia potuto obliare il diritto non meno indiscutibile dell'elemento empirico riducendo le verità di fatto ad altrettante conseguenze dei principii o quanto meno ricercandone l'origine in un'imperfezione, in un oscuramento della nostra facoltà di conoscere: sì che, data un'intelligenza perfetta, anche l'elemento empirico per noi irreducibile o scomparirebbe o si risolverebbe in un ordine logico perfetto. Il razio-

nalismo assoluto passa allora nell'idealismo ontologico e nel panlogismo.

6. — Nel razionalismo i due principii corrispondenti ai due ordini della conoscenza sono due principii egualmente positivi che si fanno per così dire equilibrio: la conoscenza del senso ci mette a contatto con il principio materiale dell'esistenza, con la realtà di fatto: l'intelletto vi aggiunge la conoscenza dei principii formali, delle verità di ragione, per cui la realtà complessiva è più profondamente scrutata ed è compresa nella sua totalità. Invece nella concezione che noi abbiamo denominato *idealismo ontologico* (1) l'equilibrio è rotto a favore del principio intelligibile: la sola e vera realtà è costituita da un complesso di principii, di entità accessibili direttamente al solo intelletto: e la conoscenza sensibile, che ci mette in presenza d'un'altra realtà, è visione di apparenze, è un conoscere imperfetto ed oscuro che non raggiunge la verità. Il più antico rappresentante di questo indirizzo è in Occidente Parmenide; il quale avendo posto il principio dell'unità dell'essere, fu logicamente condotto a considerare la realtà sensibile come un'apparenza, come una miscela di verità e di illusione e ad identificare la realtà assoluta col pensiero stesso che la pensa: soluzione radicale e conseguente che troncava, anzichè risolvere, i numerosi problemi che sorgono dalla coesistenza, nella realtà, dell'elemento sensibile e dell'intelligibile. Non a torto quindi viene generalmente considerato come primo autore di questa concezione colui che ad essa legò indissolubilmente il proprio nome, Platone: la cui teoria delle idee rinnova in principio la tesi eleatica, ma nello stesso tempo la corregge, l'approfondisce e la completa nel

(1) Il Cornelius, *Einl.*, 133, chiama questo punto di vista col nome di idealismo razionalistico. È chiaro che la parola " idealismo „ riceve due sensi secondo che viene riferita al problema della conoscenza sensibile od a quello della conoscenza razionale. Nel primo caso essa designa la soluzione secondo cui gli oggetti sono una cosa sola con la rappresentazione, o quanto meno d'un'essenza analoga ai nostri processi coscienti: nel secondo designa quella concezione secondo cui la realtà che è oggetto del pensiero razionale è l'unica realtà ed è costituita da principii di natura ideale. Berkeley è idealista nel primo senso, Platone nel secondo.

modo più geniale (1). Il punto di partenza di Platone è il principio medesimo che già era stato svolto prima di lui dal razionalismo presocratico e che Socrate aveva applicato alla considerazione della vita morale: e cioè la distinzione del sapere incerto e fluttuante, che proviene dai sensi, e del sapere universale e costante, che è il prodotto del pensiero razionale (2). Il pensiero razionale deve essere fondamentalmente distinto ed indipendente, secondo Platone, dalle conoscenze del senso: perchè come mai la conoscenza fuggitiva di ciò, che continuamente passa senza mai essere, potrebbe costituire un sapere stabile ed universalmente valido? La distinzione del sapere scientifico dalla sensazione e dalle modificazioni e complicazioni di questa deve quindi necessariamente condurre alla distinzione dei rispettivi oggetti: la cognizione del pensiero razionale deve possedere un oggetto proprio, soprasensibile, di tanto superiore alla realtà del senso di quanto la cognizione razionale è superiore alla sensibile. « I fautori della dottrina delle idee, dice Aristotele, pervennero a questa concezione partendo dal principio di Eraclito che tutte le cose sensibili siano in un fluire continuo: poichè se vi era scienza e cognizione razionale di qualche cosa, dovevano esservi all'infuori del mondo sensibile altre nature persistenti: come vi sarebbe infatti scienza di ciò che si trasforma continuamente? » (3). Ma anche in un altro senso la considerazione del principio di Eraclito doveva inclinare il pensiero platonico verso la stessa conclusione. Tutti gli oggetti sensibili sono infatti, come ben vide Eraclito, in un continuo divenire: nondimeno essi aspirano in ogni istante ad esprimere una forma, un aspetto dell'essere, che nella sua pura e piena perfezione non ricorre in nessuno di essi. Molte sono le cose belle, ma nessuna di esse è la bellezza; perchè nessuna

---

(1) Si cfr. specialmente: ZELLER, *Phil. d. Gr.*, II, 1[4], 559 ss.; FOUILLÉE, *La philos. de Platon*, I[2]; TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, II, 320 ss.; E. PFEILDERER, *Sokrates und Plato* (1896), 292 ss.; WINDELBAND, *Platon* (1900), 64 ss.; il NATORP nella sua recente opera (*Platos Ideenlehre*, 1903) tenta d'interpretare Platone nel senso del criticismo: tentativo ingegnoso, ma, a mio avviso, fondamentalmente errato.

(2) ZELLER, o. c., 588 ss.

(3) ARISTOT., *Met.*, XIV, 4.

di esse è scevra d'un elemento d'indeterminazione e di non essere, che appare come il fondamento comune di tutti gli enti sensibili. Perciò se in esse appare, sia pur fuggevolmente, una forma, una determinazione, essa non può derivare che dalla partecipazione ad un principio superiore, ad un tipo ideale soprasensibile assolutamente puro e perfetto, ad un'*idea*. Queste sono le principali considerazioni logiche da cui Platone fu condotto a convertire il sistema dei concetti subbiettivi in un sistema di entità ideali obbiettivamente esistenti; risultato al quale contribuirono probabilmente anche l'aspirazione tutta platonica verso un mondo migliore del reale, la μανία θείᾳ μοίρᾳ διδομένη del Fedro ed in secondo luogo la natura profondamente artistica dell'ingegno platonico, facilmente incline a rappresentarsi i più alti ideali estetici ed etico-intellettuali che si discoprivano alla sua intuizione geniale come le rivelazioni di tipi soprasensibili appartenenti ad un mondo sovrumano (1). Nella prima fase della speculazione platonica questa dottrina, che è come il cardine di tutto il sistema, non assume ancora una forma fissa e finita: già dinanzi agli occhi del filosofo balena, come visione di vette d'argento fra le nebbie, un mondo di realtà soprasensibili, infinitamente elevate sopra la sfera materiale cui si applicano la sensazione e l'opinione; ma è una visione ancora indeterminata e lontana, oggetto più d'un'aspirazione ardente che d'una scienza assoluta e precisa. La forma mitica del Fedro, del Fedone e di alcune parti della Politica è la forma psicologicamente naturale di questo periodo in cui il pensiero platonico s'indugia ancora nel campo vaporoso e fantastico delle aspirazioni ideali e delle immaginazioni soprasensibili. Nella seconda fase l'ontologizzazione dei concetti è invece un fatto compiuto: l'oggetto principale della speculazione platonica è allora la conciliazione dell'eleatismo con la dottrina delle idee. Nel Sofista e nel Parmenide, i due più importanti dialoghi di questo periodo (relativamente al problema che ora ci occupa), Platone tenta di giustificare la molteplicità del mondo ideale e di derivarne il mondo della realtà sensibile: il fatto che in essi Socrate è ridotto ad avervi una parte secondaria di fronte a Parmenide od all'ospite

(1) Si veda per più ampia notizia Zeller, o. c., 643 ss.

Eleate indica abbastanza chiaramente che Platone stesso riconosceva il carattere eleatico della sua dottrina.

La conoscenza del senso non ci rivela così in alcun modo, secondo Platone, la vera realtà: la realtà vera è il mondo intelligibile, il mondo delle idee, di cui il mondo dei nostri concetti è un'imitazione, un riflesso subbiettivo, come la conoscenza sensibile è per gli oggetti sensibili: le idee come riproduzioni soggettive, come concetti, sono le immagini delle forme della vera realtà, dei tipi ideali, delle essenze eterne delle cose. Ciascuna delle idee costituisce un reale assoluto, un'unità immutabile che non è turbata dal mutare e dal parziale non essere, dalla molteplicità e dalle contrarietà dell'essere sensibile. Ciascuna di esse è, come il nome stesso indica, un principio formale comune ad una generalità, un principio al quale partecipano tutti i sensibili che cadono sotto il corrispondente concetto per il quale l'idea è pensata. « Noi assumiamo un'idea là dove noi denominiamo una molteplicità d'individui con lo stesso nome » (*Rep.*, X, 596 a). Nonostante questa sua generalità, essa è un principio unico e per sè stante, separata dai sensibili che ne partecipano: onde nel Filebo sono anche dette enadi o monadi. La loro unità interiore non contrasta in nessun modo con la loro molteplicità: nel Sofista Platone combatte coloro che pongono l'essere unico senza molteplicità e vuole che si proceda in modo da conciliare l'unità ed immutabilità dell'essere (condizioni della sua pensabilità) con la pluralità delle manifestazioni: problema da lui risolto con la teoria delle idee, ciascuna delle quali, senza pregiudizio della propria unità, in sè riunisce una molteplicità di determinazioni e di rapporti. Quindi le idee sono indeterminatamente molte: vi sono idee di tutto ciò che è, perchè ciò, che è, è solo in quanto partecipa all'idea. Così vi sono idee non solo di tutte le cose buone, ma anche di tutti gli oggetti naturali e dei prodotti dell'arte (*Rep.*, X, 596) ; ed anche delle qualità e delle cose cattive e vili (*Parm.* 130, *Teet.* 186). Esse non sono però staccate fra di loro, ma costituiscono un sistema organico, i cui rapporti ontologici corrispondono ai rapporti logici che hanno luogo tra i nostri concetti. Questo sistema costituisce una specie di mondo trascendente, un regno beato, che non conosce nè principio nè fine, nè imperfezione nè dolore: la cui visione riempie di beatitudine le anime divine

che, come Platone descrive nel Fedro con poetici colori, contemplano nell'alta loro esistenza le essenze senza colore e senza forma, intangibili, immutabili e vi si abbeverano della verità e ne gioiscono profondamente (1). Questo mondo ideale irradia, per così dire, sè medesimo in un secondo principio, nel principio oscuro dell'esistenza materiale, fonte della molteplicità, della necessità e del male, la cui ultima natura è da Platone ricondotta al non essere: l'immagine, che esso v'imprime, l' « imitazione » del mondo ideale, che così ha origine, costituisce il mondo sensibile (2). Naturalmente nessuna di queste espressioni deve essere presa alla lettera, poichè in tal caso l'idea sarebbe abbassata a non essere che un particolare accanto agli altri ed esigerebbe perciò la presenza di un'altra idea, che fosse comune ad essa ed alle sue imitazioni e così all'infinito (l'obbiezione aristotelica del τρίτος ἄνθρωπος); anche le cose sensibili non sono in realtà che i principii ideali in quanto dispersi nella molteplicità e nel non essere, ed il loro essere non è in fondo distinto dall'essere dell'idea. Così dal degradamento dell'essere ideale nel non essere nasce la dualità fondamentale dell'esistenza: da una parte il mondo invisibile delle essenze intelligibili, il regno dell'essere immutabile degli Eleati; dall'altro il mondo sensibile intessuto di realtà e di apparenza, il regno del divenire, della nascita e della morte. Ora in questa dualità dell'essere ha la sua ragione anche la dualità del conoscere. L'anima umana è, secondo Platone, della stessa natura (συγγενής) delle idee, e nel suo stato di purezza intuisce direttamente con calma beatitudine gli esseri eterni. Ma per un misterioso destino anch'essa cede al desiderio dell'esistenza inferiore: allora anch'essa soggiace

(1) Platone, *Fedro*, 246 ss. Sul carattere trascendente delle idee platoniche si cfr. Chiappelli, *Della interpr. panteistica di Platone*, 105 ss.

(2) Non è mio proposito addentrarmi qui nella questione relativa al concetto platonico della materia, nè in quella relativa al vero rapporto del mondo sensibile col mondo ideale. Sul secondo punto avremo a ritornare più tardi. Circa il primo vedasi Zeller, o. c., 719 ss. e Baeumker, *Das Problem d. Mat. in der gr. Phil.*, 110 ss. Ciò che per noi è essenziale è che essa non costituisce un fattore positivo della realtà allo stesso titolo delle idee: onde anche nel conoscere, il fattore empirico costituisce piuttosto una corruzione del vero conoscere, che non un elemento positivo della conoscenza.

all'oscura potenza della materia, che ne offusca la natura divina e la precipita nel mondo tenebroso dell'ignoranza e del male. La sua virtù conoscitiva incapace di contemplare la realtà intelligibile più non afferra che i pallidi riflessi, le ombre della realtà: la contemplazione intellettiva oscurata e degradata dà origine alla forma inferiore del conoscere umano, alla conoscenza sensibile. Tuttavia l'anima, sebbene discesa nella materia, conserva ancora sempre un lontano ricordo del mondo intelligibile da essa contemplato nel tempo, in cui essa era libera dai legami terreni, ed aspira a ritornarvi: le stesse impressioni sensibili le quali, per quanto non riproducano in modo adeguato sia isolatamente, sia nel loro complesso l'idea corrispondente in tutta la sua purezza, sono nondimeno nello stesso tempo anche altrettante belle immagini che si sforzano di tradurre l'esemplare intelligibile in un'imitazione imperfetta e perciò adombrano sempre più o meno lontanamente l'idea che aspirano a riprodurre, suscitano nell'anima una vaga intuizione dell'idea e la eccitano ad evocare in sè medesima le obliate conoscenze ideali. Così ha origine in essa accanto al conoscere sensibile il conoscere razionale: conoscere che procede da una specie di risveglio del perduto sapere e che perciò Platone considera come una specie di reminiscenza (ἀνάμνησις) (1). Esso nasce in noi in occasione delle percezioni sensibili, ma non è punto ricavato per induzioni dalle immagini del senso: ogni costruzione razionale della scienza, per quanto non rivesta la forma di una deduzione aprioristica, è sempre una specie di ordinamento logico dei concetti che parte bensì dall'esperienza, ma se ne rende ben tosto indipendente e si appella unicamente al sapere innato che ognuno possiede nella parte più profonda dell'essere proprio.

---

(1) In sè questa teoria della reminiscenza non può avere certamente per noi (qualunque sia il senso che Platone le attribuiva) altro valore che di un'immagine mitica: poichè sebbene noi non possiamo concepire l'esistere, se non rinchiudendolo tra un prima ed un poi, è assurdo parlare d'un prima e d'un poi nell'esistenza intelligibile. Ma essa contiene certamente un profondo pensiero: il pensiero che vi è nella conoscenza qualche cosa che non è dato dal senso, che è posseduto intimamente dal nostro io più profondo e di cui non abbiamo che a “ risovvenirci „. In questa teoria, tolto l'involucro mitico, sono già espressi i punti fondamentali dell'apriorismo gnoseologico.

Quest'attività conoscitiva ha il suo termine ideale nel sapere filosofico, nella *dialettica*: la quale abbraccia il mondo delle idee nella sua purezza da ogni elemento sensibile e si propone di ritrarre fedelmente nel suo complesso ed in tutti i suoi rapporti il sistema delle entità ideali, dalle idee infime all'idea suprema del bene, in cui, secondo Platone, tutto il sistema si appunta. Essa comprende due funzioni distinte: in primo luogo la formazione dei concetti (συναγωγή), la determinazione dell'essenza ideale delle cose: in secondo luogo la divisione e suddivisione dialettica dei concetti (διαίρεσις), la determinazione dei reciproci rapporti delle essenze (1). Anche la dialettica tuttavia non giunge mai a riflettere in tutta la sua purezza l'essenza della vera realtà: le condizioni dell'esistenza terrena oppongono all'intelletto un ostacolo invincibile. Ma essa è pur sempre, in primo luogo, l'immagine più adeguata della verità assoluta, che ci sia dato di possedere; ed in secondo luogo essa è altresì la condizione immediata del ritorno alla contemplazione pura, lo strumento per mezzo di cui l'anima risorge al possesso della sua perfezione primitiva. Poichè l'immagine sensibile non solo risveglia nell'anima la reminiscenza dell'idea, ma anche l'amore del perduto mondo ideale; onde il sapere dialettico, che non è soltanto freddo conoscere, ma è anche amore filosofico, desiderio delle cose eterne, non solo ha per effetto di rivolgere l'occhio dell'uomo dalle cose sensibili alla contemplazione dell'idea, ma eleva verso il mondo ideale tutto l'essere suo, lo libera dalla schiavitù del corpo e lo restituisce così in modo definitivo, dopo la morte terrena, alla beatitudine della esistenza intelligibile.

La dottrina di Plotino (2) intorno all'intelligenza ed agli intelligibili riproduce nei suoi tratti essenziali la dottrina platonica. Anche Plotino assume come principio indiscutibile la dualità dell'esistenza, sensibile ed intelligibile. Il mondo intelligibile è il mondo più vero (ἀληθινώτερον): il mondo divino, perfetto, im-

---

(1) Per altri particolari si cfr. ZELLER, o. c., 614 ss.; PFEILDERER, o. c., 397 ss.

(2) Si veda specialmente: VACHEROT, *Hist. de l'école d'Alex.*, I, 534 ss.; A. RICHTER, *Neuplat. Studien*, IV, 71 ss.; ZELLER, *Phil. d. Gr.*, III, 2^3, 466 ss.

mutabile, eterno, pieno di beatitudine (*Enn.* 5, 1, 4). Applicando alla distinzione platonica tra mondo sensibile e mondo ideale la distinzione aristotelica tra potenza ed atto, Plotino considera il mondo ideale come il mondo dell'attualità pura; ciò, che ivi funge da materia (intelligibile), è tuttavia in sè atto puro (*Enn.* II, 5, 3). Esso è uno e moltiplice ad un tempo: molteplice in quanto comprende in sè un sistema di principii intelligibili: uno in quanto questa pluralità si confonde nel seno dell'Intelligenza infinita. Plotino insiste più volte ed a lungo sull'identità delle essenze intelligibili con l'Intelligenza suprema, a cui anche l'anima umana, in quanto intelligente, partecipa: egli esclude nel modo più assoluto che gli intelligibili possano essere altro dagli atti d'un'intelligenza. Ciò equivarrebbe anzitutto ad annullare il valore della conoscenza intellettiva, perchè lo spirito può dire di possedere la verità solo quando è una sola cosa con essa: come può dirsi conoscenza perfetta quella che possiede solamente le impronte (τύπους), le parvenze delle cose? Inoltre che cosa potrebbe essere un intelligibile straniero ed esteriore ad ogni intelligenza? Le essenze intelligibili sono quindi una sola cosa con gli atti dell'Intelligenza suprema: l'intelligenza è un principio che intende ed è ciò stesso che intende (καὶ ἔστι καὶ ὅ ἐστι τοῦτο καὶ λέγει). Esse sono come altrettante belle immagini (καλὰ ἀγάλματα), immagini non dipinte, ma sostanziali (ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα, ἀλλὰ ὄντα). Non ostante la loro molteplicità esse non sono parti dell'unità intelligibile e non esistono se non per questa unità ed in questa unità, che le comprende in sè senza cessare di essere semplice (*Enn.* VI, 7, 14). Plotino traccia nel libro ottavo dell'Enneade quinta un poetico quadro del mondo della pura Intelligenza, in cui tutto è luminoso e puro e le essenze intelligibili, trasparenti nell'intima loro natura, si penetrano a vicenda in uno splendore infinito. Ogni essenza intelligibile comprende in sè l'intiero tutto e contempla egualmente in ogni altra essenza il tutto: perciò l'anima elevandosi al mondo intelligibile non solo ne acquista un'immagine, ma lo possiede tutto intiero nella sua essenza e vi si compenetra senza dissolversi. Solamente secondo Plotino la distinzione ontologica fra enti sensibili ed essenze intelligibili non coincide punto, come per Platone, con la distinzione logica fra individui e tipi generici. Tutti gli individui hanno, secondo Plotino, la loro idea

corrispondente nel mondo intelligibile, e ciò vale così degli individui reali come dei possibili; ma essi vi sono spogli di quell'imperfezione che vi introduce il concorso della materia sensibile, e la loro infinita molteplicità è tutta compresa nel seno di un'indivisibile unità. La realtà intelligibile, non ostante che si estenda a tutti gli enti reali e possibili, costituisce perciò sempre una realtà superiore alla realtà sensibile, anzi la vera realtà, di cui il mondo sensibile è una pallida immagine. Quest'ultimo procede dalla realtà intelligibile per una specie di espansione delle anime (che per sè sono principii appartenenti al mondo intelligibile (1)) nella materia; la quale è per Plotino, come per Platone, un essere negativo, la privazione assoluta ed originaria (πενία παντελής) e perciò importa una specie di degradamento delle potenze che in essa discendono dal mondo intelligibile. Di qui ha origine la contrapposizione dei caratteri che distinguono il mondo intelligibile dal sensibile. La vita pura e perfetta del primo non conosce il tempo: il secondo si svolge nel tempo, immagine sensibile dell'eternità intelligibile (2). L'intelligibile è sopra lo spazio: la vita sensibile richiede le condizioni dello spazio. Infine l'essere degli intelligibili è essere vero, semplice, eterno: l'essere sensibile è un essere apparente, uno specchio, un'eco del vero essere, un regno delle ombre dominato dall'alterazione e dal male. A questo dualismo ontologico fra sensibile ed intelligibile corrisponde nell'ordine della conoscenza un analogo dualismo. L'anima, individualizzandosi in un corpo sensibile, perde la sua universalità, per cui essa era come una cosa sola con le essenze intelligibili, e non apprende più le altre esistenze se non dall'esterno per via di immagini. Dall'oscuramento del conoscere intelligibile nasce così la conoscenza sensibile; la quale è bensì un atto dell'anima, ma dell'anima già inclinata e commista alla materia, o meglio di quella potenza dell'anima che penetra la materia comunicandole la vita e la facoltà di sentire. Perciò Plotino chiama gli atti

---

(1) Plot., Enn. III, 6, 18: " ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, εἶδος οὖσα καὶ αὐτή κ. τ. λ. ".

(2) Anche l'anima non è nel tempo se non riguardo al suo svolgimento esterno, al suo *descensus* nella materia: ma in sè medesima e nell'azione che ad essa è propria anch'essa rimane nell'eternità. Plot., *Enn.*, III, 7, 13.

dell'intelligenza perfetta sensazioni chiare (ἐναργεῖς αἰσθήσεις): e le sensazioni, pensieri oscuri (ἀμυδραὶ νοήσεις) (1). Poichè tuttavia il mezzo più efficace che l'anima possiede di risollevarsi dal sensibile all'intelligibile è la conoscenza, la sensazione diventa alla sua volta il punto di partenza di una serie di atti, per cui l'anima si sforza di ritornare in possesso della contemplazione intelligibile. Questi sono gli atti intermedii fra la sensazione e l'intuizione intellettiva, l'immaginazione, la memoria, il ragionamento; i quali sono egualmente atti dell'anima, ma hanno sempre ancora per condizione i dati del senso: per essi l'anima apprende successivamente ciò che essa nella sua purezza intuisce con un atto semplice ed immanente. In special modo il ragionamento (διάνοια, λογισμός) costituisce per Plotino l'ultimo atto dell'anima in quanto avvinta alla materia; in esso la virtù conoscitiva è già diretta verso l'essere vero, e l'anima, liberata dalle fallacie del senso, spazia liberamente nel campo del puro intelligibile. Perciò il senso, conoscenza oscura e confusa del mondo ideale, non deve essere considerato altrimenti che come il punto di partenza: una volta che l'anima è pervenuta all'intuizione diretta delle idee, essa non ha che a seguirne i rapporti logici senza altrimenti curarsi del senso. Una volta in possesso di questi principii, dice Plotino, una volta stabilita nel mondo intelligibile, essa concentra su di questo tutta la sua attenzione: essa compone, divide e prosegue le sue deduzioni, fino a che abbia percorso tutto il regno intelligibile e sia pervenuta così ad una perfetta intelligenza delle cose. Le conoscenze inferiori, sensibili sono necessarie al filosofo che non sarebbe mai divenuto tale senza di esse: ma quando è pervenuto alla saggezza egli non ha più alcun bisogno di loro. Egli deve chiudere allora l'orecchio suo ai rumori del senso per udire le voci divine che parlano all'anima delle cose celesti (2). Ma il momento più alto e perfetto della conoscenza, l'atto in cui si esplica l'essenza pura dell'anima è la contemplazione intellettiva, l'intuizione immobile ed immediata dell'intelligibile (νόησις), per cui l'anima si confonde con l'Intelligenza dalla quale procede:

---

(1) Plot., *Enn.*, VI, 7, 7.

(2) Plot., *Enn.*, I, 3, 6; ib., V, 1, 12: “ οὕτω τοι καὶ ἐνταῦθα δεῖ τὰς μὲν αἰσθητὰς ἀκούσεις ἀφέντα, ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω „.

i suoi pensieri sono allora i pensieri medesimi dell'Intelligenza universale (1). E poichè questi sono in ultima analisi gli intelligibili stessi, la contemplazione intellettiva che abbraccia il sistema intiero delle idee non è soltanto un atto logico del pensiero, ma è un atto dell'essere intelligibile, una vita nell'intelligibile; « ἡ τῶν ἄνευ ὕλης (degli intelligibili) ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι » (*Enn.* V, 9, 5). Così la conoscenza intelligibile suprema, nello stesso tempo che è vera conoscenza, è anche partecipazione alla vera realtà; per essa l'essere nostro si trasfigura ed è restituito nella sua condizione di principio intelligibile. Tuttavia essa non è ancora, secondo Plotino, l'ultimo grado a cui possa elevarsi l'intelletto umano. Quando l'anima ha rigettato da sè le impressioni e le immagini del senso ed è giunta alla visione limpida del mondo intelligibile, essa deve sforzarsi di ascendere ancora più in alto, dagli oggetti luminosi alla sorgente stessa della luce e di contemplare nel suo profondo essere l'Intelligenza stessa in tutto il suo splendore. In questa ascensione estrema l'opera dell'anima è quasi del tutto negativa, e tutto ciò che essa può fare si è di prepararsi alla contemplazione: perchè la luce dell'Intelligenza pura non è nè vicina, nè lontana da noi e sorge da sè medesima ad un tratto dinanzi all'anima come dinanzi agli occhi del corpo il sole quando al mattino si leva (2). Questa specie di estasi contemplativa è l'ultimo degli atti dell'intelligenza: al di là di questa visione mistica l'anima abbandona ogni conoscenza, ogni moto, ogni attività distinta e, rapita dall'ineffabile amore dell'Uno immobile che è sopra l'Intelligenza, in esso si abbandona e si dissolve.

L'idealismo ontologico della scuola cartesiana differisce dall'idealismo platonico sovratutto in due punti: in primo luogo in quanto il sistema degli intelligibili non è per esso un sistema di « idee » reciprocamente connesse per via dei rapporti di estensione e comprensione (metodo dialettico), ma è un sistema di enti risultante dalla composizione d'un certo numero di unità generatrici fondamentali e semplici (metodo costruttivo); in secondo luogo in quanto la realtà sensibile deriva da un oscuramento della nostra potenza conoscitiva, ma non è in sè stessa

---

(1) Plot., *Enn.*, V, 1, 3.
(2) Plot., *Enn.*, V, 5, 8-9.

un reale *descensus* dell'essere intelligibile in una forma inferiore d'esistenza. Questa dottrina, la quale ebbe il suo pieno svolgimento soltanto con Malebranche e con Leibniz, ricorre già tuttavia, nelle sue linee essenziali, in Descartes stesso. Secondo Descartes l'unica realtà è il mondo intelligibile, costituito, com'è noto, oltrechè dal principio creatore, da due sostanze semplici, l'estensione ed il pensiero, di cui tutti gli enti finiti sono limitazioni particolari. Analogamente l'unica e vera forma della conoscenza è la conoscenza intellettiva, la quale rende fedelmente per mezzo del sistema dei concetti la realtà intelligibile corrispondente. Essa è naturalmente un possesso indipendente dello spirito, non un prodotto delle conoscenze sensibili: l'origine sua è ricondotta da Descartes a Dio, il quale, creando l'anima, vi ha impresso *ab initio* un certo numero di verità primitive e fondamentali (idee innate), nelle quali è disegnato, per una specie di preformazione divina, tutto il sistema delle reali esistenze. « La conoscenza intuitiva (dice Descartes in una lettera) è una illuminazione dello spirito, per cui esso vede nella luce di Dio le cose che a lui piace di scoprirgli per un'impressione diretta della luce divina nel nostro intelletto, che in ciò è considerato non come agente, ma come ricevente i raggi della divinità ». Le verità prime od idee innate, da cui derivano poi tutte le altre verità intellettive sono per sè stesse assolutamente certe ed evidenti: esse sono le « nature semplici » a noi note per un'intuizione così luminosa, che il minimo dubbio è impossibile. Naturalmente però ciò non deve essere inteso nel senso che esse siano delle verità scritte ed egualmente attuate in tutti gli spiriti e per ogni singolo spirito presenti sempre ed *ab initio*: esse sono piuttosto idee che lo spirito ha il potere di produrre dal suo proprio fondo, e tutti gli uomini le posseggono nel senso che una sola è la legge dello svolgimento dell'intelligenza. Il bambino quindi le possiede, ma in potenza: esse sono in certo modo l'intelligenza stessa, il pensiero nel suo naturale svolgimento. La prima di esse (almeno nell'ordine subbiettivo), e quindi il fondamento ultimo di tutte le certezze, è l'intuizione immediata dell'essere nostro nella coscienza del nostro pensiero: a questa segue immediatamente l'idea di Dio, la quale contiene in sè la garanzia della veracità propria e di quella delle altre idee egualmente chiare e distinte, perchè l'idea dell'essere infi-

nito non può essere generata di potere proprio dallo spirito e deve perciò essere stata impressa nel medesimo da Dio stesso, la cui veracità assoluta implica necessariamente la verità delle idee da lui partecipate all'anima nostra. A differenza quindi del razionalismo scolastico Descartes insegna che non solo il nostro intelletto può conoscere perfettamente il mondo dello spirito, ma che anzi esso è l'unica realtà a noi immediatamente e perfettamente nota: secondo Descartes la conoscenza che noi abbiamo dell'anima nostra è più certa e più chiara che qualunque conoscenza del mondo corporeo. Analogamente egli nega che noi abbiamo un'idea dell'infinito soltanto *per viam remotionis:* che anzi, sebbene si trovi in Dio un'infinità di cose che noi non possiamo comprendere e forse nemmeno conoscere, Descartes non esita a chiamare l'idea dell'infinito la più chiara e la più distinta delle idee che sono nello spirito. Oltre a queste Descartes annovera precipuamente ancora le idee dell'estensione, del movimento, della figura, della durata, ecc.; ma in nessuna parte veramente egli si occupò di definire in modo preciso quante e quali sieno queste idee prime. Nei *Principii* egli le distingue in due categorie: quelle cui corrispondono reali esistenze esteriori (le nozioni del pensiero, dell'estensione, della sostanza, della durata, ecc.) e quelle che si potrebbero dire piuttosto leggi formali del pensiero (p. es., il principio di contraddizione) (1). Altrove invece sembra volerne restringere di molto il numero: ma l'una e l'altra sentenza possono conciliarsi nel senso, che vi è realmente un piccolo numero di idee fondamentali innate, da cui si possono derivare direttamente molte altre idee chiare e distinte, le quali sono perciò innate, se non in sè, nel loro principio. L'intiero complesso del sapere razionale deriva da queste verità prime per una serie di nessi logici intuitivamente evidenti; tutta l'opera della scienza consiste nello scoprire queste verità e nel mostrare come esse costituiscano, componendosi fra loro, il sistema delle verità complesse e derivate. Essa comincia pertanto con l'*analisi,* la quale conduce all'intuizione immediata delle « nature semplici » e si completa con la *sintesi,* ossia col mostrare come, partendo da queste, si

---

(1) DESCARTES, *Princ.*, I, 48.

possano non dedurre, ma ricomporre le verità più complesse e non intuitivamente evidenti: il suo modello più perfetto è la matematica.

Posto così in luce il valore che ha, secondo Descartes, la conoscenza intellettiva, resta ora a vedersi come egli esplichi il fatto che il senso ci presenta nelle sue parvenze una realtà così diversa dal mondo intelligibile. Descartes risolve questo problema riducendo la conoscenza sensibile ad un'alterazione, ad un'imperfezione formale del sapere intelligibile. Le « idee avventizie » ossia provenienti dai sensi, che rappresentano di fronte alle idee innate l'elemento empirico ed irrazionale, sono in fondo anch'esse determinazioni delle idee innate: Cartesio annovera infatti in qualche parte fra le idee innate anche quelle delle qualità sensibili, in cui lo spirito traduce le determinazioni diverse dell'estensione. Solamente nel conoscere razionale lo svolgimento dei concetti delle idee innate ha tutta l'evidenza dei processi logici e si modella fedelmente sulla realtà; nel conoscere sensibile lo svolgimento è determinato dai nostri contatti con la realtà corporea ed avviene in modo imperfetto e confuso, in quanto lo spirito evoca in sè medesimo, in occasione di determinati stimoli procedenti dalla realtà corporea, in luogo dell'idea adeguata (estensione, movimento, ecc.), determinati modi del pensiero (le qualità sensibili), che divengono perciò come l'indice subbiettivo di certe conformazioni del mondo esteso. « Chiunque ha bene compreso (dice Descartes) fin dove giungono i nostri sensi, e che cosa è precisamente ciò che essi apportano alla nostra facoltà di pensare, deve riconoscere che essi non ci presentano alcuna idea tale quale è formata da noi nel pensiero, in modo che non vi è nulla nelle nostre idee (1) che non sia naturale allo spirito, ossia alla sua facoltà di pensare, eccettuate solo certe circostanze, le quali appartengono all'esperienza. Per esempio, è l'esperienza la quale fa sì che noi giudichiamo che questa o quella idea, che noi abbiamo ora presente allo spirito, si riferisce a quella cosa che è fuori di noi: non nel senso che questa cosa le abbia trasmesse al nostro spirito per gli organi di senso quali noi le sentiamo,

(1) La parola " idea „ abbraccia qui, come spesso in DESCARTES, anche le immagini rappresentative del senso.

ma nel senso che esse hanno trasmesso qualche cosa, onde il nostro spirito è stato determinato per la facoltà da esso posseduta a formarle in questo momento piuttosto che in un altro » (1). Tutto il conoscere si riduce così realmente, secondo Descartes, al conoscere intelligibile, in quanto il nostro conoscere è nella sua totalità il frutto dello svolgimento d'un certo numero di principii intellettivi: onde non vi sono veramente due facoltà conoscitive distinte, ma una sola, l'intelligenza; « l'intelligenza sola è capace di conoscere la verità ». Soltanto nell'uomo, per effetto dell'unione dell'anima col corpo, questa luce intellettiva pura è conturbata dagli eccitamenti corporei; onde noi apprendiamo bensì sempre la stessa realtà dell'intelletto, ma in modo oscuro e confuso rivestendo dei modi dello spirito il mondo dell'estensione, e perciò crediamo vedere un mondo esteso di colori, di suoni, ecc., là dove un'intelligenza pura apprenderebbe le cose nella loro essenza come estensione e movimento senz'alcuna qualità sensibile.

Questa dottrina gnoseologica, la quale non è ancora in Descartes se non un abbozzo irto di difficoltà e di problemi, è svolta da Malebranche in una concezione coerente e profonda. Egli prende il suo punto di partenza, come si è veduto, nel principio che, non potendo le nostre cognizioni provenirci dagli oggetti, i quali non hanno il potere di agire sullo spirito, nè potendo lo spirito attingerle nella propria natura essenzialmente limitata, non vi è altro modo di esplicare il fatto del conoscere, se non coll'ammettere che noi conosciamo tutte le cose in Dio, il quale è costantemente presente all'anima nostra ed è la luce in cui noi vediamo ogni altra cosa (2). Ma lo spirito umano ha due rapporti essenziali, l'uno con Dio, l'altro col proprio corpo: come puro spirito, esso è unito intimamente al Verbo di Dio ed in esso contempla le verità intelligibili; come spirito umano, esso è unito al proprio corpo ed in virtù di questa unione è decaduto dal grado di essere puramente intelligibile ed ha in parte oscurata la potenza dell'intuizione intellettiva nella potenza

---

(1) Descartes, *Œuvr.* (ed. Garnier), IV, 86.

(2) Malebranche, *Rech. de la vér.*, I, 102 ss.; *Médit. chrét.*, II, 115-117; *Convers. chrét.*, II, 197 ss.; si cfr. pure il cap. II, § 8 di questo libro. Di Malebranche è citata l'ediz. delle *Opere*. Parigi, 1837, 2 vol., in-4°.

del senso. Così la visione in Dio dà origine per la duplice natura dell'uomo a due diversi modi di conoscere: l'intelletto e il senso. « Lo spirito conosce le cose in due modi, per *luce* (intelletto) e per *sentimento* (senso). Egli vede le cose per *luce* quando ne ha un'idea chiara e può, consultando questa idea, scoprire tutte le proprietà di cui esse sono capaci. Egli vede le cose per *sentimento* quando non trova in sè idea chiara di queste cose e non può così scoprirne chiaramente le proprietà; quando non le conosce che per un senso confuso senza luce e senza evidenza » (1). Nè la conoscenza del senso deriva soltanto, come in Descartes, da un'alterazione formale, da una trasposizione confusa degli elementi del conoscere intellettivo; ma ha la sua ragione in una vera degradazione della nostra potenza intuitiva, la quale, se è atta ancora ad apprendere chiaramente e distintamente l'essenza intelligibile del mondo corporeo e le verità formali, le leggi, onde son retti i rapporti fra gli enti, non ha invece che una cognizione incompiuta e confusa del mondo delle esistenze spirituali.

Il conoscere intelligibile abbraccia in primo luogo, secondo Malebranche, la realtà corporea, la quale è intuita nella sua essenza come estensione pura; poichè, se noi analizziamo l'idea chiara che noi possediamo dell'estensione, noi vediamo che essa ci esprime una realtà sostanziale (è possibile pensare all'estensione senza bisogno di pensare ad un altro essere che ne sia il soggetto), e, se noi pensiamo realizzata quest'idea, noi avremo tutto ciò che strettamente entra nel concetto di realtà corporea. Le qualità sensibili appartengono invece al soggetto: esse sono dei sentimenti che affettano l'anima in occasione di certi stati della realtà corporea, ma a cui non corrisponde in questa nulla di simile (2). Ben si comprende però che la realtà corporea da noi appresa con l'intelletto non è se non il complesso delle idee divine, che rappresentano la realtà corporea, e non la realtà corporea in sè stessa: lo spirito in quanto intelligenza pura, apprende l'essenza delle cose esteriori, ma non l'apprende altrimenti che in Dio. « È per l'estensione intelligibile che tu conosci questo mondo visibile: perchè il mondo, che Dio ha

(1) Malebr., *Rech. de la vér.*, I, 329.
(2) Malebr., *Entr. sur la métaph.*, II, 12 ss.

creato, è invisibile per sè stesso. La materia non può agire sul tuo spirito, nè rappresentarsi a lui: essa non è intelligibile che per la sua idea che è l'estensione intelligibile: essa non è visibile e sensibile se non perchè alla presenza dei corpi Dio rappresenta allo spirito l'estensione intelligibile e gliela rende sensibile per i differenti colori e le altre sensazioni, che non sono se non modificazioni dell'essere tuo: perchè non vi è che Dio che agisca sugli spiriti e possa illuminarli e commuoverli » (1). L'estensione intelligibile è così il mondo stesso della corporeità tale quale esiste nel pensiero divino: essa non è soltanto il riflesso del mondo esterno in Dio, ma è l'archetipo stesso del mondo esterno; archetipo supremamente reale in sè stesso senza tuttavia essere esteso, appunto come nel concetto platonico l'idea contiene *eminenter*, senza essere sensibile nè estesa, tutto ciò che vi è di reale nel sensibile e nell'esteso. Essa contiene in sè, come in potenza, tutte le figure intelligibili, che lo spirito ha la virtù di percepirvi in quanto la percepisce sotto il punto di vista di questa o di quell'altra delle sue leggi generali: le qualità sensibili particolarizzano e colorano poi variamente queste figure intelligibili, dando così origine alla diversità degli oggetti sensibili e dei loro movimenti. Essa è il solo vero oggetto che noi vediamo nelle percezioni nostre, sebbene confuso nelle qualità sensibili d'origine soggettiva: poichè, sebbene accanto ad essa Malebranche ammetta l'esistenza d'una realtà corporea corrispondente al divino archetipo, egli la considera come inaccessibile al nostro conoscere: la sua esistenza reale ci è provata, secondo Malebranche, soltanto dalle verità rivelate della fede (2). Questa dottrina non implica affatto che Dio sia in sè stesso esteso: l'estensione non è che un punto di vista sotto cui noi afferriamo l'immensità divina; e la sua estensione intelligibile non deve essere considerata come locale e divisibile, più che la sua eternità non debba considerarsi come avente una durata e perciò divisibile in un prima ed un poi. « Tutti i corpi sono estesi nell'immensità di Dio come tutti i tempi si succedono nella sua eternità » (3).

---

(1) MALEBR., *Médit. chrét.*, II, 144.
(2) MALEBR., *Rech. de la vér.*, I, 302 ss.; *Entret. sur la métaph.*, II, 34 ss.; *Médit. chrét.*, II, 144.
(3) MALEBR., *Entr. sur la métaph.*, II, 51.

Epperò noi non possiamo propriamente dire di conoscere nell'estensione intelligibile Dio stesso: poichè « l'estensione intelligibile è la sostanza divina, ma in quanto rappresentativa dei corpi e partecipabile da essi con tutte le limitazioni ed imperfezioni che loro convengono e che rappresenta questa stessa estensione intelligibile, la quale è il loro archetipo » (1). Ed altrove: « Quando voi contemplate l'estensione intelligibile, voi non vedete ancora che l'archetipo del mondo materiale che noi abitiamo e quello d'un'infinità di altri possibili. In verità voi vedete allora la sostanza divina, perchè non vi è se non essa che sia visibile e possa illuminare lo spirito. Ma voi non la vedete punto in sè stessa secondo ciò che essa è. Voi non la vedete che secondo il rapporto che essa ha con le creature materiali, secondochè essa si partecipa ad esse o le rappresenta. Quindi non è Dio che voi vedete, a parlar propriamente, ma solo la materia che egli può produrre » (2).

Il secondo gruppo di conoscenze intelligibili, distinte per il loro carattere puramente formale, è costituito dalle leggi immutabili degli esseri, verità eterne a cui la nostra ragione partecipa per il medesimo atto di visione in Dio, per cui essa partecipa alla visione dell'oggetto intelligibile. Queste leggi sono di due specie. I rapporti di *grandezza* fra gli enti d'una medesima natura ingenerano le verità astratte, speculative: i rapporti di *perfezione* (essendovi anche nelle idee perfette o « perfezioni », che in Dio rappresentano gli esseri creati, una gradazione di perfezioni) tra gli enti di natura diversa ingenerano le verità pratiche, le leggi dell'agire. Il loro complesso costituisce una specie di verità superiore a tutti gli spiriti finiti, una *ragione impersonale* che si partecipa egualmente a tutti gli uomini e per cui essi apprendono non solo i principii teorici, ma anche le verità morali supreme. « Tutti gli spiriti contemplando la stessa sostanza intelligibile vi scoprono necessariamente gli stessi rapporti di grandezza ossia le stesse verità speculative. Essi vi scoprono altresì le stesse verità pratiche, le stesse leggi, lo stesso ordine, allorchè vedono i rapporti di perfezione, che sono tra gli esseri intelligibili compresi nella sostanza del Verbo; so-

(1) Malebr., *Entr. sur la métaph.*, II, 53.
(2) Malebr., *Entr. sur la métaph.*, II, 13.

stanza che sola è l'oggetto immediato di tutte le nostre conoscenze » (1).

Quanto al mondo degli esseri spirituali Malebranche ritiene invece contro Descartes che noi non abbiamo un'adeguata conoscenza intelligibile. Dell'infinito noi non abbiamo alcuna idea: « l'infinito è a sè stesso la sua propria idea ». Dio è noto a noi immediatamente perchè noi vediamo tutto in Dio e tutto ciò che vediamo è in Dio; ma, come si è sopra osservato, noi non lo vediamo nella perfezione e semplicità della sua natura. Dell'anima nostra poi noi abbiamo conoscenza solo per via di un oscuro e confuso sentimento interiore e quindi sappiamo che essa esiste, ma non ne abbiamo un'idea chiara da cui dedurné la proprietà, come fa, p. es., la geometria rispetto all'estensione. « Il sentimento interiore che io ho di me stesso mi apprende che io sono, che io penso, che io voglio, che io sento, che io soffro, ecc., ma non mi fa punto conoscere ciò che io sono, la natura del mio pensiero, della mia volontà, dei miei sentimenti, delle mie passioni, del mio dolore, nè i rapporti che tutte queste cose hanno fra loro; perchè, non avendo idea dell'anima mia, non vedendone l'archetipo nel Verbo divino, io non posso scoprire, contemplando, ciò che essa è, nè le sue modalità, nè i rapporti di queste modalità; rapporti che io sento vivamente senza conoscerli » (2). In Dio vi sono senza dubbio anche le idee del mondo spirituale: ma questa è una regione dell'intelligibile che nella presente esistenza ci è chiusa (3).

Or come dal concorso della conoscenza luminosa del mondo dell'estensione e dalla conoscenza confusa dello spirito e dei suoi atti nasce quell'apparenza che diciamo conoscenza del mondo sensibile? Nell'uomo, come noi sappiamo, lo spirito è unito ad un corpo; quale sia la ragione, per cui Dio ha ciò voluto, è un mistero su cui Malebranche non avanza che timide congetture. Ora, data l'unione del corpo e dello spirito, se

---

(1) MALEBR., *Rech. de la vér.*, I, 327 ss.; *Tr. de morale*, I, 401; *Entret. sur la métaph.*, II, 56; *Médit. chrét.*, II, 124.

(2) MALEBR., *Entr. sur la métaph.*, II, 13; si cfr. *Rech. de la vér.*, I, 112 ss.

(3) MALEBR., *Rech. de la vér.*, I, 282 ss.; *Entr. sur la métaph.*, II, 13. MALEBRANCHE ne assegna anche le ragioni: *Médit. chrét.*, II, 146.

questo avesse dovuto continuamente occuparsi delle esigenze del corpo, esso non avrebbe potuto attendere ai suoi fini celesti; perciò Dio stabilì per mezzo dei sensi una conoscenza confusa, ma imperiosa e sufficiente al suo scopo, dei rapporti del nostro corpo con i corpi esterni, affinchè noi potessimo attendere alla conservazione del corpo senza essere continuamente attenti ai suoi bisogni. Ogni conoscenza sensibile risulta quindi dal concorso di due fattori di ben diverso valore: l'idea dell'estensione che ci rappresenta l'essenza delle cose; il sentimento che è un modo del pensiero e ci avverte confusamente dei rapporti delle cose con la conservazione del nostro essere fisico (1). Ma nello stato di innocenza il senso era il servo dell'intelletto: e, se anche allora alla visione intellettiva si univano le impressioni sensibili, queste erano limitate alle loro funzioni di vigili custodi della vita corporea e non interrompevano, nè offuscavano l'attività dell'intelletto. Oggi invece, dopo la caduta, lo spirito ha perduto la sua dignità ed eccellenza: noi nasciamo peccatori e corrotti, servi della natura inferiore a cui siamo avvinti: il peccato fortificando il nostro vincolo corporeo ed allontanandoci da Dio ha assoggettato la nostra volontà ai piaceri ed ai dolori del corpo e la nostra intelligenza alle impressioni tiranniche del senso. Le qualità soggettive del sentimento, sebbene non abbiano alcun obbiettivo rapporto con i modi dell'estensione e non siano se non gli indici subbiettivi di certe esigenze del corpo nostro, si confondono con l'intuizione ideale del mondo esteriore e l'opprimono con la loro vivezza: così s'ingenera l'illusione di un mondo esteso rivestito di qualità sensibili. Perciò secondo Malebranche le sensazioni ed i fantasmi del senso non hanno valore rispetto alla conquista della verità e non ci rappresentano che dei falsi rapporti: i sensi sono « dei monitori fedeli per rapporto alla conservazione ed alla comodità della vita », ma rispetto alla verità sono dei « falsi testimoni ». « I nostri sensi sono molto fedeli ed esatti quando si tratta d'istruirci dei rapporti che i corpi intorno a noi hanno col nostro corpo, ma sono incapaci di insegnarci che cosa sono questi corpi in sè stessi: per farne buon uso bisogna

(1) Maller., *Convers. chrét.*, II, 210.

servirsene al fine di conservare la salute e la vita: ma essi non possono venire abbastanza disprezzati quando vogliono elevarsi fino ad imporre allo spirito » (1). I sensi non ci scoprono mai alcuna verità: ciò che di vero sembra esserci dato dalle intuizioni del senso è dovuto invece all'idea chiara dell'estensione, che in esse accompagna le qualità sensibili, od al ragionamento. Ed a questo proposito Malebranche si estende lungamente a dimostrare che l'estensione dei corpi non è implicata nella percezione del colore e delle altre qualità sensibili, ma è un elemento affatto distinto che le accompagna e che consiste esso medesimo non in un sentimento, ma nella visione chiara d'una idea, nella visione d'un archetipo intelligibile. A mala pena egli s'induce a concedere che i sensi eccitando l'attenzione facilitano l'intuizione dell'intelletto. « Benchè i nostri sensi non illuminino punto lo spirito per sè stessi, siccome ci rendono sensibili le idee che noi abbiamo dei corpi, risvegliano la nostra attenzione e così ci conducono indirettamente all'intelligenza della verità; in modo che noi dobbiamo far uso dei nostri sensi nello studio di tutte le scienze che hanno per oggetto i rapporti dell'estensione senza temere che ci inducano in errore, a condizione però che noi osserviamo esattamente questo precetto di non giudicare delle cose che sulle idee che le rappresentano e non sui sentimenti che noi ne abbiamo » (2).

Noi abbiamo così, riassumendo, due modi di conoscere: per l'intelletto noi apprendiamo la natura essenziale delle cose ed i loro rapporti immutabili; per il senso invece apprendiamo confusamente le modificazioni dell'essere nostro, per cui Dio ci informa dell'esistenza degli oggetti e di ciò che essi sono in rapporto alla conservazione della vita. La conoscenza intellettiva è nel nostro stato presente assai limitata; essa ha per suoi soli oggetti l'estensione intelligibile e le leggi che nascono dai rapporti di grandezza e di perfezione degli enti intelligibili; di più anche in questa parte essa è offuscata dal prevalere tirannico delle modificazioni subbiettive del sentimento. Ma questo stato di imperfezione intellettiva non è per l'anima nostra che uno stato passeggiero condizionato dalla corruzione originaria

(1) Malebr., *Rech. de la vér.*, I, 41; si cfr. *Entr. sur la métaph.*, II, 23.
(2) Malebr., *Entr. sur la métaph.*, II, 30-31.

in cui nasciamo, un'imperfezione propria dell'esistenza terrena, che nello stato di beatitudine è destinata a scomparire (1). A redimerci da questa servitù è appunto indirizzata la nostra vita sulla terra; ed in quest'opera della redenzione, poichè lo spirito decaduto sarebbe incapace di pervenirvi colle proprie forze, si aggiunge alla volontà umana il soccorso della pietà divina, la forza vittoriosa della grazia.

7. — La dottrina di Leibniz occupa nella storia dell'idealismo ontologico un posto affatto particolare: perchè il punto di vista fondamentale di questo indirizzo si complica in essa con nuove tendenze che l'avvicinano da una parte al panlogismo, dall'altra preludono manifestamente al criticismo kantiano. Anch'essa è fondata in ultima analisi sul presupposto comune a tutte le forme di idealismo ontologico; sul presupposto cioè che l'evidenza e la necessità, con cui s'impongono al nostro spirito le conoscenze intellettive, siano l'indice della realtà: onde questa viene posta nella sua intima essenza come un sistema intelligibile, un ordine di elementi connessi secondo leggi riproducenti nell'ordine ontologico le leggi logiche del nostro pensiero. Ma laddove Descartes aveva fondato l'intelligibilità sovratutto sulla evidenza immediata di alcune idee innate, su d'una specie di luminosità del loro contenuto complesso, per cui la loro intuitiva certezza diventava per lo spirito sorgente ricchissima di altre verità, Leibniz ripudia questo criterio, che egli considera come eccessivamente soggetto ad illusioni soggettive, e fa consistere l'intelligibilità innanzi tutto nella intrinseca costituzione logica delle nozioni, nella possibilità della loro ricostruzione secondo criterii logici e della loro derivazione per via di leggi logiche da elementi ben definiti e semplicissimi. In altre parole la realtà è secondo Leibniz un oggetto perfettamente intelligibile in sè, nei suoi elementi e negli elementi dei suoi elementi; un oggetto che è intelligibile, perchè risulta da una sintesi logica di infiniti fattori, i quali, dato che noi potessimo spingere l'analisi fino all'ultimo limite, si potrebbero ricondurre agli ele-

(1) Malebr., *Rech. de la vér.*, I, 94.

menti ultimi ed irreduttibili, agli « attributi assoluti di Dio » (1). Egli applica così alle stesse idee chiare e distinte di Descartes quel processo di analisi logico-matematica che questi aveva applicato alla realtà intelligibile nel suo complesso, lasciando nell'ombra il contenuto, l'elemento materiale (per così dire) della realtà ideale e facendone invece risaltare fortemente l'aspetto formale, vale a dire il rigoroso concatenamento logico. Già nei suoi tentativi giovanili di rinnovare l'arte combinatoria lulliana egli si era convinto della necessità di spingere l'analisi del sapere concettuale fino agli elementi ultimi, fino cioè alle nozioni semplici ed irreduttibili, dalla cui combinazione risulterebbero tutti gli altri concetti, ed era così pervenuto alla conclusione che gli elementi ultimi di tutto il sistema intelligibile si possano ridurre ad un certo numero di nozioni primitive ed al principio di identità: non essendo ogni operazione logica se non una riduzione di nozioni complesse alle definizioni primitive od un passaggio dalle definizioni alle nozioni complesse per mezzo di una semplice sostituzione di equivalenti. Ma Leibniz non limita

---

(1) Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Op.* (Erdmann), 80. Il principio " praedicatum inest subiecto ", di cui Leibniz dice in una lettera ad Arnauld: " Questo è il mio gran principio su cui io credo che tutti i filosofi debbono essere d'accordo, ecc. ", esprime appunto dal punto di vista logico che qualsiasi ente è la sintesi logica di un infinito numero di fattori, i quali perciò debbono (almeno in teoria) potersi derivare analiticamente dal concetto dell'ente medesimo: onde la conseguenza che ogni soggetto contiene logicamente in sè tutto quanto egli è stato, è e sarà. Quest'originario fondamento logico della dottrina leibniziana è stato messo in rilievo dalle recenti esposizioni di Bertrand Russell (*A critic. expos. of the philos. of Leibniz*, Cambridge, 1900) e di E. Cassirer (*Leibniz' System in seinen wissensch. Grundlagen*, Marburg, 1902): ma il primo esagera questo concetto pretendendo di derivare sistematicamente tutto il sistema leibniziano dal predetto assioma logico; il secondo interpreta il Leibniz con una troppo tendenziosa predilezione per l'idealismo critico del Cohen. Le belle ricerche del Couturat (*La logique de Leibniz*, Paris, 1901) hanno messo molto bene in luce lo svolgimento del pensiero leibniziano sotto questo aspetto: anch'egli è d'opinione che " questa tesi logica sia il fondamento di tutta la metafisica leibniziana " (o. c., 209, nota 2). Ciò in un certo senso è vero: ma bisogna anche guardarsi dal ricadere nell'unilateralità opposta a quella delle esposizioni tradizionali; e non si può disconoscere che il concetto leibniziano di " forza " esprime in fondo sotto un altro punto di vista la stessa verità del predetto assioma logico.

questo criterio al sistema delle cosidette verità di ragione: egli lo estende anche ai fatti. Anche le verità di fatto sono per Leibniz risolvibili « in ragioni particolari »: soltanto esse risultano dalla convergenza, in un sol punto, di un numero infinito di elementi, e perciò sfuggono al nostro calcolo ed alla nostra comprensione (1). Esse sono probabili e contingenti solo per noi che non abbiamo se non una conoscenza incompleta ed approssimativa della loro costituzione: « ma in sè esse sono assolutamente certe allo stesso titolo ed allo stesso grado delle verità di ragione, perchè esse sono, come queste, analitiche, ossia virtualmente identiche: come queste esse sono evidenti *a priori*, almeno per un intelletto infinito capace di abbracciare tutte le condizioni integranti » (2). Di qui il principio leibniziano che diede argomento alla sua controversia con Arnauld: che ogni individuo contiene in sè per una specie d'inclusione logica la serie di tutti i suoi eventi passati e futuri, anzi la serie di tutti gli eventi dell'universo. La differenza delle verità di fatto dalle verità di ragione sta soltanto in questo: che le verità di ragione sono logicamente necessarie ed il loro contrario implica contraddizione, onde, secondo il principio leibniziano, esso esclude anche la semplice possibilità della realtà: laddove le verità di fatto non escludono logicamente il loro contrario, non sono verità assolute e necessarie, il cui contrario sia impossibile; esse ammettono accanto ad esse altre possibilità, e ciò che decide tra queste diverse possibilità sono, non le leggi logiche, ma le leggi di convenienza della provvidenza divina, la quale sceglie tra più combinazioni egualmente possibili quella che è più perfetta. Poichè tutti i possibili tendono, secondo Leibniz, all'esistenza reale; e ciascuno di essi vi tende con una specie di diritto, che è proporzionale alla quantità di essenza, che esso è in grado di realizzare, ossia, ciò che importa lo stesso, secondo il grado di perfezione che esso esprime. Ora tra le infinite combinazioni logicamente possibili, ciascuna delle quali include il massimo numero di elementi simultaneamente possibili, ossia di *compossibili*, Dio in virtù della legge di perfezione realizza quella

(1) Leibniz, o. c., *Monad.*, 36.
(2) Couturat, o. c., 213.

che include la più grande quantità di essenza, quella che rende possibile l'esistenza del maggior numero di possibili: onde il noto principio ottimistico leibniziano, secondo cui il mondo esistente, come quello in cui vi è la maggior quantità possibile di realtà in atto, è il più perfetto metafisicamente e moralmente, essendo per le anime stesse la perfezione metafisica una perfezione morale, una sorgente di bontà e di beatitudine. Così anche questa legge di provvidenza si riduce in fondo ad una specie di combinazione matematica del massimo numero di compossibili, ad un calcolo, la cui risultante è determinata, anzichè dalla necessità logica, dalla necessità morale. Onde il carattere contingente delle verità di fatto (ciascuna delle quali è una combinazione logica che viene attuata a preferenza di altre combinazioni, egualmente possibili dal punto di vista logico, solo per la necessità morale di cui si è discorso) non distrugge il carattere perfettamente razionale, quasi geometrico, che Leibniz, vero continuatore in questo dello spirito cartesiano, attribuisce alla realtà. Dio, ripete Leibniz con Bayle, è un perfetto geometra: il mondo è una costruzione logico-matematica perfetta, che noi non sappiamo calcolare perfettamente in tutti i suoi punti, solo perchè il numero infinito degli elementi trascende il nostro intelletto. E come già il Descartes aveva concepito il pensiero di una ipermatematica, di una scienza generale degli elementi e dei rapporti (1), così Leibniz concepisce il disegno di una specie di matematica del mondo intelligibile, di un calcolo ben superiore a quelli dell'aritmetica e della geometria, fondato sull'analisi delle idee: essa è quella « Caratteristica universale », intorno a cui Leibniz si occupò, si può dire, fino agli ultimi anni della sua vita (2). I fattori di questa costruzione intelligibile sono le essenze possibili, le leggi logiche, le leggi di perfezione: e questi

(1) Descartes, *Regulae ad direct. ingenii*, 4: " Io ho trovato che tutte le scienze, le quali hanno per fine la ricerca dell'ordine e della misura, si riferiscono alle matematiche; che poco importa se sia nei numeri, nelle figure, negli astri od in qualsivoglia altro oggetto che si ricerca questa misura; che quindi vi deve essere una scienza generale, la quale esplica tutto ciò che si può trovare sull'ordine e la misura presi indipendentemente da ogni applicazione ad una materia speciale ".

(2) Couturat, o. c., cap. IV: La Caratteristica universale.

fattori, a causa della connessione intima di tutte le cose fra loro, non possono da noi venir posti altrimenti che come una specie di Unità assoluta implicante in sè le ragioni eterne di tutte le cose. Quest'Unità contiene in primo luogo in sè medesima tutte le essenze possibili, in quanto il possibile è alcunchè di reale; l'intelletto divino è, secondo Leibniz, « la regione delle realtà possibili », senza di cui non vi sarebbe nulla nè di esistente, nè di possibile. Essa è in secondo luogo la sorgente dei principii formali, che accentrano e coordinano l'infinita molteplicità dei possibili nel mondo delle reali esistenze; in essa quel vasto intreccio di rapporti, che noi discopriamo successivamente ed a gran pena col ragionamento, è presente uguale e luminoso in ogni sua parte come una grande intuizione unica, come un sistema intelligibile assolutamente perfetto ed abbracciante in sè tutte le esistenze reali e possibili.

Limitandoci alla considerazione dell'Unità divina noi dovremmo quindi concepire il mondo come un perfettissimo sistema intelligibile avente la sua sussistenza ed il suo fondamento nell'infinità dei possibili e nelle leggi dell'intelletto e della volontà divina. Ma a questa volontà divina è proprio, come si è veduto, per una specie di necessità morale, per una legge di « convenienza », il trasformare i compossibili in esistenti, il realizzare il migliore dei mondi possibili dell'intelletto divino in un universo reale. Ora questo passaggio del mondo intelligibile nella realtà consiste in ciò, che Dio erige ogni punto del mondo possibile destinato alla realtà in un « soggetto puro » analogo all'unità divina, in un centro che svolge intorno a sè un mondo suo proprio, nel quale esso riproduce più o meno perfettamente l'archetipo divino. Dio realizza per una specie di fulgurazione dell'essere proprio quell'infinito numero di unità (monadi), di enti semplici, i quali come altrettanti punti metafisici, o « atomi formali » compongono, associandosi variamente fra loro, gli infiniti enti complessi realmente esistenti; perciò Leibniz chiama le monadi « i primi principii assoluti della composizione delle cose e gli elementi ultimi dell'analisi delle sostanze ». Poichè ogni monade riproduce in sè la natura divina, essa è un'attività essenzialmente subbiettiva, un principio attivo di unificazione, della cui attività abbiamo un esempio nell'atto di sintesi, per cui noi colleghiamo nell'unità dell'io cosciente tutti i processi

ed i rapporti che lo costituiscono; « noi esperimentiamo in noi stessi una moltitudine nella sostanza semplice, quando notiamo come il minimo pensiero, di cui abbiamo coscienza, involga una molteplicità obbiettiva ». Nonostante le differenze di grado (le distinzioni della terminologia leibniziana qui poco importano) esse sono quindi veramente altrettante « anime », altrettanti principii spirituali analoghi al nostro io cosciente (1). Certamente la coscienza infima, che costituisce le monadi più semplici, equivale per noi semplicemente all' incoscienza: ma anche ciò che noi consideriamo come perfetta incoscienza (come, p. es., il sonno profondo o la morte) non è mai tale per la monade (2); poichè, riducendosi l'attività di questa ad un'attività cosciente, l'incoscienza assoluta equivarrebbe veramente ad una non esistenza (3). L'unificazione subbiettiva dei rapporti nella propria unità costituisce l'attività percettiva: la tendenza della monade ad elevarsi ad una rappresentazione complessiva sempre più perfetta costituisce l'appetizione: queste due attività della monade corrispondono a ciò che in Dio sono l'intelletto e la volontà. Essendo ogni monade un punto, un elemento della realtà intelligibile disceso nell'esistenza reale ed eretto in un centro subbiettivo, essa, per effetto della concatenazione di rapporti logici e di adattamento al complesso che stringe in una perfetta unità il mondo intelligibile, è in rapporto con tutte le altre esistenze, epperò in certo modo le esprime; sì che in essa l'intelletto infinito potrebbe leggere, come in uno specchio vivente, il passato, il presente e il futuro di tutto l'universo. Ma questa partecipazione della monade al sistema dei rapporti intelligibili, sebbene avvenga per opera divina, non avviene però nè per un contatto diretto con le altre monadi, nè per una partecipazione diretta all'archetipo divino, come vuole Malebranche. Dio solo, dice Leibniz, è l'oggetto immediato delle nostre percezioni esistente fuori di noi ed egli solo è la nostra luce. Tuttavia noi pensiamo immediatamente per le nostre idee e non per quelle di Dio (4). Come nell'unità assoluta dell'essere divino è analiticamente im-

---

(1) Leibniz, *Monad.*, 13-19.
(2) Leibniz, *Monad.*, 48.
(3) Leibniz, *Monad.*, 20-24; *Princ. de la nature et de la grâce,* 4.
(4) Leibniz, *Corresp. avec Arnauld,* 11 febbr. 1686.

plicito tutto il sistema degli intelligibili onde il divino archetipo è costituito, così ogni monade è il soggetto del proprio mondo e lo contiene come un complesso di attributi che possono di essa venir predicati. L'attività percettiva delle singole monadi non è un'attività recettiva, ma è uno sviluppo interno senz'alcun rapporto diretto con l'attività delle altre monadi; la successione delle percezioni è in ciascuna di esse come un mondo a parte, che si svolge dal suo proprio fondo per una spontaneità perfetta come un piano prestabilito, in modo che ciascuna monade rappresenta esattamente da un certo punto di vista tutto l'universo, rimanendo sempre in armonia con tutte le altre monadi, come se vi fosse tra di loro una reale comunicazione. « Dio esprime tutto in modo ad un tempo distinto e perfetto, il possibile e l'esistente, il passato, il presente e il futuro: esso è la sorgente universale di tutto e le monadi create lo imitano per quanto alle creature è possibile; egli ha posto in esse la sorgente dei loro fenomeni, che contengono dei rapporti a tutto, ma più o meno distinti secondo i gradi di perfezione di queste sostanze » (1). La differenza tra le varie monadi è appunto nella diversa loro attività rappresentativa: esse costituiscono nel loro complesso una gerarchia di esseri, in cui la perfezione della virtù rappresentativa si accresce per una gradazione insensibile. Dio contiene l'universo *eminenter*, ossia si rappresenta la realtà in modo adeguato e perfetto: invece in ogni altra monade il principio attivo, formale, è limitato da una specie di imperfezione radicale, da una *vis passiva resistendi*, la quale fa sì che in essa l'universo si rifletta in una rappresentazione più o meno confusa. Quindi, poichè Leibniz non ammette che vi possano essere due monadi perfettamente uguali, ciascuna monade vede l'universo da un proprio punto di vista: « ogni sostanza individuale esprime l'universo intiero a suo modo, sotto un certo rapporto, o per così dire, dal punto di vista da cui essa lo contempla »: e tutti questi mondi subbiettivi esprimono un solo universo, come le innumerevoli prospettive sotto cui può essere veduta una città esprimono tutte, ciascuna da un punto di vista speciale, un ordine unico. Questa limitazione caratteristica è as-

---

(1) Leibniz, *Rép. aux réflexions de Bayle. Op.* (ed. Erdmann), 188.

solutamente posta per ogni monade, ossia è una « legge insita », una natura invariabile conferita nell'atto stesso della creazione: perciò Leibniz chiama anche le monadi, come enti la cui natura è posta assolutamente in tutta la perfezione relativamente possibile, entelechie. Così non nell'oggetto, ma nelle modificazioni della conoscenza dell'oggetto le monadi sono limitate. Esse vanno verso l'infinito, verso il tutto, ma per la loro limitazione non lo apprendono che confusamente; altrimenti, dice Leibniz, ogni monade sarebbe una divinità (1). Quindi è che anche la nostra rappresentazione distinta non abbraccia che una piccola parte delle cose e cioè quelle che sono rispetto a noi le più vicine e le più grandi; e sebbene ogni spirito rappresenti confusamente tutto l'universo, esso rappresenta meno confusamente il corpo, ossia quell'aggregato di monadi inferiori di cui esso è la monade centrale e per mezzo di questo corpo, che è in connessione con gli altri corpi, riflette più o meno distintamente una parte dell' universo corpòreo. Il resto delle « percezioni » passa invece come inavvertito e si confonde in quell'onda oscura di subcoscienza, che accompagna costantemente la coscienza distinta e di cui Leibniz per il primo ha messo così efficacemente in rilievo l'importanza.

Il mondo è così in sè medesimo, un sistema perfettissimo di unità viventi, un concerto meraviglioso di anime, il quale culmina nell'ordine delle monadi superiori, nel regno degli spiriti, il cui insieme compone un ordine morale stabilito sull'ordine naturale, una città celeste in cui Dio regna non come signore, ma come padre. Ma la nostra imperfetta facoltà di vedere non apprende quest'ordine ammirabile che in un'immagine torbida e confusa: come noi passeggiando sulle rive del mare udiamo i rumori particolari di ogni onda nel rumore complessivo, ma senza discernerli, così noi percepiamo l'universo, ma senza discernere l'azione dei singoli, innumerevoli fattori; onde anche ciò, che in sè è pieno di attività, di vita e di ragione, sembra inculto, sterile e morto. In questa percezione confusa hanno la loro origine le qualità sensibili dei corpi, le quali sono in sè combinazioni complicatissime di movimenti; « quando noi per-

(1) Leibniz, *Monad.*, 60.

cepiamo dei colori o degli odori (dice Leibniz), noi non abbiamo alcun'altra percezione che quella delle figure e dei movimenti, ma talmente numerosi e delicati, che il nostro spirito, nel suo stato attuale, è incapace di considerare distintamente ciascuno degli elementi e quindi non avverte che la sua percezione non si compone se non di percezioni di figure e di movimenti estremamente minuti » (1). E come le qualità sensibili sono rappresentazioni « simboliche » dell'estensione, così anche l'estensione non è se non una rappresentazione simbolica delle unità, delle forze che ne sono il fondamento reale. L'estensione non può essere, secondo Leibniz, l'essenza dei corpi, perchè non basta a dar ragione di tutte le loro proprietà (2); essa è la confusa visione subbiettiva d'una pluralità di monadi strette in un ordine determinato ed in cui noi non sappiamo vedere che una continuità indistinta di resistenza a quel modo medesimo che vediamo la via lattea od una nube di polvere come alcunchè di continuo solo perchè il nostro occhio non è acuto abbastanza per discernere le singole stelle ed i singoli corpuscoli. Il mondo sensibile con tutte le sue mutazioni ed i suoi movimenti è così soltanto l'apparenza dell'ordine metafisico più profondo; lo spazio e il tempo sono rapporti puramente fenomenici, simboli d'un' infinità di rapporti intelligibili fra le monadi, che noi siamo incapaci di avvertire distintamente; la stessa concezione geometrica del mondo non è ancora, secondo Leibniz, che una rappresentazione simbolica d'un ordine puramente metafisico. Ma tutto questo insieme di apparenze, di conoscenze fenomeniche rimane tuttavia sempre per Leibniz (e questo è un punto notevole e nuovo nell'idealismo leibniziano) in una certa connessione razionale con l'ordine della realtà, che per esso si manifesta; esso è un fenomeno, ma un « fenomeno bene fondato », che non esclude la esattezza dei rapporti. Così le qualità prime come le qualità seconde sono pure conoscenze simboliche risultanti da innumerevoli piccole percezioni che noi non avvertiamo distintamente, percezioni in cui si riflettono anche le condizioni e le variazioni del nostro organismo che a noi le riflette, epperò eminentemente

(1) Leibniz, *Meditat. de cognit., verit. et ideis. Op.* (Erdmann), 81.

(2) Leibniz, *Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue. Op.* (Erdmann), 112.

subbiettive; ma anch'esse dipendono dalle particolarità dei rapporti delle monadi e li esprimono esattamente. « Non bisogna immaginare (dice Leibniz a proposito delle qualità seconde) che queste idee del colore o del dolore siano arbitrarie e senza rapporto o connessione naturale con le loro cause..... Io direi piuttosto che vi è una maniera di rassomiglianza, non intiera e per così dire in termini, ma espressiva, o una maniera di rapporto nell'ordine, come un'ellissi, una parabola od un' iperbole rassomigliano in qualche modo al circolo, di cui sono la proiezione sul piano, poichè vi è un certo rapporto esatto e naturale fra ciò che è proiettato e la proiezione fattane, rispondendo ogni punto dell'uno secondo una certa relazione ad ogni punto dell'altra » (1).

Per il conoscere sensibile (che abbraccia oltre alla percezione l'immaginazione e la memoria) l'uomo non si eleva al disopra della psiche animale: ciò che costituisce propriamente la spiritualità umana è l'intelletto, ossia la potenza di conoscere la realtà nella concatenazione necessaria dei suoi elementi, la conoscenza delle leggi delle cose, le quali « ci fanno entrare nelle ragioni e nelle viste dell'Autore delle cose ». Lo spirito riproduce allora in certo modo l'azione creatrice divina: scoprendo le ragioni secondo cui Dio ha ordinato ogni cosa, esso imita nella sua sfera ciò che Dio fa nell'universo intelligibile. I principii, secondo cui esso ordina e connette gli elementi messi in luce dall'analisi intellettiva, sono naturalmente gli stessi principii che connettono fra loro gli elementi dell'archetipo intelligibile; e la necessità inerente alle verità intellettive è un riflesso della necessità medesima che domina la costituzione del mondo intelligibile. Due sono quindi, secondo Leibniz, i principii intellettivi fondamentali: il principio d'identità e il principio di ragione. Il principio d'identità è il principio che collega le verità necessarie, le verità di ragione: il principio di ragione si applica invece alle verità di fatto. Rispetto a queste ultime il principio di ragione rappresenta ad un tempo il principio logico, la legge d'identità, e il principio morale, la legge di convenienza. Poichè ogni fatto, come si è veduto, avvolge in sè un'infinità di fattori

---

(1) Leibniz, *Nouv. Ess.*, II, 8; IV, 6.

che l'anima non è in grado di discernere distintamente: sotto questo aspetto il principio di ragione è l'espressione abbreviata di questa concatenazione universale, che Dio solo intuisce perfettamente; esso dice che nulla è senza una ragione, che anche i fatti, sebbene per noi contingenti, sono analiticamente derivabili, come le proposizioni necessarie, dalla nozione del soggetto, e che quindi per un intelletto infinito anch'essi sarebbero evidenti *a priori*. In questo senso può dirsi che il principio di ragione abbraccia anche le verità necessarie ed è in certo modo relativamente ad esse il reciproco del principio d'identità, in quanto implica che ogni verità può sempre esser fatta regredire per una serie di proposizioni identiche fino agli elementi semplici. In secondo luogo rispetto alle verità di fatto il principio di ragione afferma che esse esistono a preferenza di altre egualmente possibili in virtù della legge di perfezione e che quindi di ogni fatto può sempre darsi una ragione per cui esso sia piuttosto che non sia. — La conoscenza intellettiva riproduce così nel nostro spirito più o meno perfettamente quel vasto sistema di rapporti che costituisce l'archetipo divino e che l'anima nostra oscura e confonde nella conoscenza dell'universo sensibile: nella prima noi abbiamo una « rappresentazione di Dio », nella seconda una « rappresentazione dell'universo » (1). Essa non è quindi propriamente una seconda potenza conoscitiva che sorga accanto al senso, ma è la forma vera, perfetta e fondamentale del conoscere, che preesiste, come una virtualità, nel senso stesso; perciò anche Leibniz considera il conoscere dei sensi come una « passione » dell'anima (2). È vero che i principii intellettivi (e lo stesso si dica dei principii morali) non esistono *a priori* nell'anima perfettamente sviluppati fin da principio e perciò non possono venir letti nell'anima « a libro aperto » come l'editto sull'albo del pretore; in secondo luogo è vero che senza l'esperienza il loro svolgimento sarebbe impossibile. Ma ciò non implica affatto nè che il loro svolgimento sia il frutto d'un'impressione meccanica delle cose esterne (tutta la serie degli stati interni d'ogni monade è anzi per Leibniz, come si è veduto, uno sviluppo interiore autonomo, onde tutto il sapere è in fondo un

---

(1) Leibniz, *Nouv. Ess.*, II, 1.
(2) Leibniz, *Monad.*, 40; *Rép. aux réflexions de Bayle. Op.* (Erdmann), 188.

sapere innato), nè una specie di reduplicazione meccanica o di abbreviamento delle conoscenze del senso; ciò significa unicamente che l'intelletto è una virtualità insita nell'anima stessa, la quale viene alla luce soltanto ad un dato grado del suo svolgimento; un potenziamento qualitativo del conoscere che lo spirito svolge, in determinate condizioni, dal proprio fondo come un'esplicazione più libera della sua più perfetta natura. Leibniz contesta perciò vivamente che i principii possano nascere dalla semplice somma dei casi particolari. « Colui, il quale sa (dice Leibniz) che dieci è più di nove, che il corpo è più grande del dito e che la casa è troppo grande per fuggir dalla porta, conosce ciascuna di queste proposizioni particolari per una stessa ragione generale che vi è come incorporata ed alluminata, allo stesso modo che si vedono dei tratti colorati ove la proposizione e la configurazione consistono propriamente nei tratti, qualunque sia il colore. Ora questa ragione è l'assioma stesso che è conosciuto per così dire implicitamente, quantunque non lo sia da principio astrattamente e separatamente. Gli esempi traggono la loro verità dall'assioma incorporato e l'assioma non ha il proprio fondamento negli esempi « (1).

L'ideale ultimo della conoscenza razionale consisterebbe pertanto nel partire dalle nozioni ultime e semplicissime, risalendo logicamente da esse a quel sistema di idee adeguate che riproduce la realtà nella sua intima e più profonda struttura. Ma la realtà ci è data, non nei suoi elementi, bensì in una sintesi imperfetta e provvisoria, l'esperienza, la quale è come un calcolo incosciente e confuso che supplisce in noi l'opera della ragione. La natura è il prodotto d' una logica divina che noi non possiamo ricostituire se non in parte; l'esperienza ci presenta come « in blocco e sotto una forma bruta il risultato di una sintesi infinita, d' un' integrazione logica che Dio solo può effettuare ». La trasformazione dell'esperienza in un sistema logico impone perciò al pensiero un duplice còmpito: risalire dal prodotto ai fattori primi e dedurre nuovamente da questi per una serie di passaggi logici il prodotto prima noto solamente per esperienza. L'analisi assume il dato dell'esperienza come la so-

---

(1) Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, 12.

luzione provvisoria d' un problema, dalla quale si deve risalire per una serie di proposizioni reciproche fino a che si giunga ad altri dati già conosciuti od a principii assoluti; la sintesi ripercorre in ordine inverso la stessa via, costruendo per mezzo di questi il risultato che prima era dato confusamente nel suo complesso, e così conferma indirettamente anche l'analisi. Il momento vero e proprio della scienza, la via regale del pensiero è così, secondo Leibniz, la costruzione logica della realtà « per assiomi, teoremi, canoni e simili proposizioni generali »; la scienza, dice Leibniz, « deve essere regolata sull'esempio dei matematici, che da certi principii molto chiari e molto facili (che non sono se non gli assiomi e le definizioni) montano per piccoli gradi e per una concatenazione continua di ragionamenti alla scoperta ed alla dimostrazione di verità che sembrano da principio superiori alla capacità umana » (1). Questa costruzione logica è in realtà una deduzione fondata sulla sostituzione degli equivalenti e può perciò risolversi in forma sillogistica (2); ma questa logica della realtà era agli occhi di Leibniz qualche cosa di più alto che la logica delle scuole, una logica più sublime, « rispetto a cui la logica volgare è ciò che i principii dell'abecedario sono all'erudizione ». Su questo concetto del metodo aveva Leibniz fondato la sua illusione giovanile di un grande simbolismo logico universale, che, rappresentando con segni diversi i concetti primitivi e le varie operazioni logiche, avrebbe potuto per mezzo d'un semplice giuoco di segni, di un calcolo di formule costruire *a priori* le scienze così infallibilmente come si costruisce una figura geometrica. Generalizzando quella specie di meccanizzazione delle operazioni logiche infime che rende possibile allo spirito di far convergere le sue forze sui problemi nuovi più complessi, il Leibniz aveva sperato di poter meccanizzare tutto il processo cogitativo in una specie di calcolo algebrico. Ma è facile vedere che, perchè ciò fosse possibile, sarebbe necessario che noi potessimo tener conto di tutti i fattori assoluti della realtà: ciò che il Leibniz dovette ben presto riconoscere come cosa impossibile. Se è possibile nelle verità di ragione (ed anche qui con molte limitazioni) riprodurre per via sintetica il dato

---

(1) Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, 12.
(2) Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, 17.

onde è partita l'analisi, ciò non è più possibile per le verità di fatto (come, p. es., nella fisica), ove il ritorno dai principii ai fatti per una serie di proposizioni reciproche è impossibile. La conferma dell'analisi ci è data in questi casi unicamente dall'esperienza, la quale nell'atto stesso che prova l'esistenza delle cose, ne prova confusamente la razionalità: poichè, essendo la natura una specie di logica vivente, essa non può realizzare nulla che sia contradditorio ed inintelligibile. Quindi l'esperienza serve alla ragione come di controprova, di salvaguardia contro gli errori grossolani di calcolo: « il successo delle esperienze serve di conferma alla ragione ad un dipresso come le prove servono nell'aritmetica per meglio evitare l'errore di calcolo quando il ragionamento è lungo »; ma ben si comprende che la prova non raggiunge mai in questo caso il valore d'una ricostruzione logica, non è una certezza metafisica. La nostra conoscenza razionale non potendo, per l'incapacità della nostra mente ad abbracciare l'infinità dei fattori, che concorrono in ogni punto della realtà, ricostruire logicamente ogni singolo fatto dell'esperienza, si limita perciò generalmente a ricostruire lo schema generico del fatto, tracciandone in certo modo le linee più generali; essa è quindi in primo luogo una ricostruzione puramente *approssimativa* (1). In secondo luogo e per la stessa ragione il calcolo scientifico non può mai esaurire in ogni senso (anche solo approssimativamente) l'analisi degli oggetti e risolverli in una pura combinazione logica di fattori primi. La stessa analisi delle verità di ragione non può essere spinta oltre ad un certo punto; Leibniz raccomanda, è vero, di spingere l'analisi degli assiomi fino ai loro ultimi elementi (le proposizioni identiche ed il principio d'identità) e nota anzi come, tralasciando quest'analisi, la scienza ci privi di ciò che in essa ha maggior valore, e cioè della visione distinta delle verità eterne e della loro necessità: ma anch'egli riconosce che non è sempre possibile spingere l'analisi all'estremo suo limite e che perciò dobbiamo in certi casi contentarci di rendere ragione dei fenomeni per mezzo di un certo numero di principii, che sono primi solo relativamente.

---

(1) La nozione specifica della sfera, dice Leibniz in una lettera ad Arnauld, è incompleta in quanto non implica tutte le circostanze necessarie in pratica per venire ad una certa sfera.

Inoltre, anche dato che noi potessimo risolvere gli assiomi ordinarii nei loro elementi ultimi, essi ci sarebbero sempre indispensabili per non cominciare ogni volta *ab ovo*, trattandosi di verità che ricorrono ogni momento e che perciò è utile assumere come unità provvisorie, la cui risoluzione può esser lasciata da parte come non necessaria per il momento. Ma le pure verità di ragione sono già astrazioni, sono elementi costitutivi della realtà e non oggetti reali: in ogni caso concreto esse sono sempre intrecciate con altri elementi, con dati di fatto, la cui analisi deve in ogni caso, sotto un aspetto o sotto un altro, essere lasciata da parte come impossibile e nel caso particolare anche irrilevante (1). Quindi anche sotto questo rapporto la conoscenza razionale non ci rappresenta la natura degli oggetti nella molteplicità dei loro elementi ultimi: questi sono rappresentati nella maggior parte dei casi da unità complesse indistinte, che sono in sè medesime per noi come una materia indifferente dei rapporti da noi considerati e che perciò in molti casi vengono utilmente sostituite da segni o simboli. La conoscenza scientifica è quindi sempre una conoscenza unilaterale di determinati rapporti, una conoscenza *formale* e *simbolica*. Essa riproduce esattamente nel suo complesso determinati rapporti obbiettivi, ma le unità, tra cui questi rapporti intercedono, sono lasciate fuori di considerazione; così, p. es., la geometria studia i rapporti delle grandezze, ma li studia nell'estensione che fa parte della realtà fenomenica ed è semplicemente una materia simbolica dei rapporti intelligibili, che la geometria considera.

Così è determinato sotto ogni aspetto il valore del nostro intelletto rispetto alla conoscenza dell'intelligibile. Poichè tutto nel mondo è, anche nelle sue minime parti, il prodotto d'una ragione sapientissima, quel sistema di leggi e di idee, che costituisce la scienza, dovrebbe riprodurre esattamente la genesi di tutti gli esseri individuali, fissando per ogni idea non solo tutti gli elementi che entrano necessariamente in quest'idea ed i loro

(1) Le verità necessarie sono niente altro che le nozioni specifiche più astratte: ma le nozioni delle sostanze individuali (vero termine della ricostruzione scientifica) implicano anche i decreti liberi di Dio, che sono la sorgente delle esistenze reali. LEIBNIZ, *Correspond. avec Arnauld*, 14 luglio 1686.

rapporti, ma anche quegli elementi il cui intervento specifica e realizza il contenuto astratto dell' idea in individui distinti. Ma siccome solo un intelletto infinito potrebbe riconoscere la convergenza infinita degli elementi che concorrono in ogni particolare ed averne l'idea adeguata, il nostro sapere razionale deve limitarsi a seguire la concatenazione dei principali rapporti in modo da costituire una specie di corrispondenza formale tra il conoscere e l'essere: il conoscere razionale è un'*espressione approssimativa e formale*, non una riproduzione dell'oggetto. Esso non è quindi soltanto un artifizio arbitrario, come vogliono i nominalisti. Poichè sebbene nella maggior parte dei casi l'essenza specifica, il collegamento logico degli elementi semplici ci sia imperfettamente noto e rimanga come una specie di essenza interiore, da cui irradiano certe proprietà o caratteri esteriori, che noi assumiamo come indici della costituzione interiore e come fondamento delle nostre idee (p. es. le qualità specifiche dell'oro di cui noi ignoriamo la connessione necessaria), le nostre distinzioni vanno tuttavia sempre verso la costituzione interiore, aspirano a riprodurre l'unità e le distinzioni che sono nella genesi stessa delle cose. Noi modelliamo sempre le nostre unità ideali su d'un'unità che è nelle cose stesse; « tutto ciò che noi compariamo o distinguiamo con verità è anche distinto o riunito dalla natura, sebbene essa abbia delle distinzioni e delle comparazioni che noi non conosciamo e che forse sono migliori delle nostre ». È vero che la riduzione degli individui sotto unità generali (idee, leggi) ha sempre alcunchè di artificioso; poichè anche dato che noi potessimo conoscere esattamente la costituzione di ogni creatura, le delimitazioni delle distinzioni sarebbero sempre ancora come le unità delle misure e dei pesi, dove si debbono fissare dei limiti scelti ad arbitrio; essendo a rigor di termini ogni individuo ed in ogni singolo istante a sè medesimo la propria specie. Ma sebbene l'idea ci rappresenti un rapporto od un complesso di rapporti divelto per così dire dalla realtà concreta per una delimitazione arbitraria, la natura che essa ci presenta come un'unità è sempre una reale natura specifica, un nucleo costante di rapporti proprio d'un certo numero di casi individuali: i rapporti che il sistema delle idee ci esprime riproducono rapporti obbiettivi delle cose. Nemmeno però le nostre idee sono, come Platone voleva, la riproduzione fedele

del mondo intelligibile. L'idea generale rimane sempre una semplice approssimazione delle idee individuali, ciascuna delle quali involgerebbe un numero infinito di fattori; approssimazione che è per noi il necessario sostituto delle idee individuali e che riesce, come tale, d'una grande utilità per il miglior uso e possesso delle medesime. Di più essa è sempre una pura delineazione di certi rapporti formali e non ci ritrae in nessun modo l'essenza delle cose nella sua materia e nella sua forma: i termini in cui essa ci rivela questi rapporti sono od unità fenomeniche od unità artificiose, simboli. Nè questa imperfezione è per Leibniz, come per Platone e per Malebranche, un'imperfezione passeggiera inerente all'esistenza terrena: essa è essenziale ed inseparabile dalle nature create. Dio solo ha una conoscenza intuitiva perfetta. Ma le anime beate, per quanto staccate dai corpi grossolani, e le stesse intelligenze angeliche, sebbene abbiano una conoscenza intuitiva più perfetta della nostra e veggano d'un colpo ciò che noi faticosamente argomentiamo, non sono omniscienti: anche per esse vi sono delle verità chiuse per sempre e delle verità a cui esse debbono giungere col ragionamento o con la congettura. Ciò del resto sembra non costituisca agli occhi di Leibniz una vera imperfezione; la conquista della verità è per lui un bene anche maggiore del semplice possesso della verità. Come per Fichte la beatitudine è non nell'essere, ma nel diventare liberi, così per Leibniz il bene consiste veramente in un progresso continuo: « la nostra felicità (così conclude lo scritto sui *Principii della natura e della grazia*) non consisterà mai, nè deve consistere in un godimento pieno, che non lascierebbe più campo al desiderio e che istupidirebbe il nostro spirito, ma in un progresso perpetuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni (1).

8. — Noi riassumeremo brevemente infine la dottrina d'un illustre rappresentante italiano dell'idealismo ontologico, voglio dire di Antonio Rosmini; non senza nasconderci tuttavia le difficoltà non lievi che presenta un'esposizione breve e precisa della concezione fondamentale di questo ingegno vasto e sottile, ma non egualmente chiaro e profondo. Il punto di partenza di Rosmini

(1) Leibniz, *Princ. de la nature et de la grâce. Op.* (Erdmann), 718.

è molto simile a quello di Kant. Anch'egli riconosce il carattere sintetico di ogni atto di conoscenza e perciò la necessità di accogliere accanto agli elementi dati dell'esperienza un principio in cui si contenga la ragione delle sintesi operate dal pensiero. Ogni giudizio implica sempre infatti un predicato, un'idea generale: a ragion d'esempio quando noi diciamo: « questo foglio è bianco », dobbiamo avere in precedenza l'idea generale della bianchezza, perchè altrimenti non potremmo attribuire questo predicato a questo piuttosto che a quel soggetto. Ma l'idea generale non può essere derivata da altri giudizi, nè può essere astratta dalle rappresentazioni particolari senza petizion di principio: perchè l'astrazione può rivolgere l'attenzione nostra sull'elemento generale contenuto nel particolare, ma non crearlo; l'azione del sensismo sta appunto nell'assumere tacitamente questo elemento dissimulandolo o sottointendendolo. Vi deve quindi essere nella coscienza un principio puro di generalità, un'idea prima da cui derivano tutte le altre idee generali, per cui sono possibili le sintesi operate nel giudizio: quest'idea prima è, secondo Rosmini, *l'idea dell'essere* in universale. Rosmini si distingue perciò in primo luogo da Kant in quanto egli riconduce tutte le diverse forme di sintesi dei concetti in giudizio, da cui Kant derivò la sua tavola delle categorie, ad una sola, alla sintesi primitiva dell'idea dell'essere e delle sensazioni, da cui hanno origine le percezioni intellettive: l'idea dell'essere (che Rosmini paragona all'intelletto agente degli scolastici) è il solo elemento puro del conoscere, il solo e vero « lume innato ». Quindi il rimprovero che Rosmini muove a Kant di avere troppo esteso la parte dovuta all'elemento formale: « invece di muovere da un principio semplice ed uno (Kant) squarciò la parte formale in più parti indipendenti..... Non s'avvide che il senso non ha cosa che appartenga alla cognizione formale: e che tutte le forme da lui attribuite all'intelletto ed alla ragione si riducono ad una sola semplicissima... dalla quale come da minimo seme tutte le altre germinano agevolmente » (1). Tutte le altre idee risultano dalla sintesi di questo elemento a priori e formale con le determinazioni empiriche dell'essere, dateci nella sensazione,

(1) ROSMINI, *N. Saggio* (ed. nap.), II, 11.

le quali costituiscono l'elemento materiale, a posteriori. Questa sintesi dell'idea dell'essere con le impressioni sensibili conferisce anzitutto alle idee concrete e particolari (o percezioni intellettive), che così hanno origine, il carattere dell'*obbiettività*. In altre parole per Rosmini, come già per Kant, i dati del senso sono pure alterazioni subbiettive, che non hanno ancora in sè nulla di obbiettivo: essi hanno bisogno di essere fecondati dall'idea dell'essere perchè abbia luogo una conoscenza di enti reali. « Dato il sentimento in un essere che non conosce che cosa è ente, il sentimento rimane cieco ed inintelligibile perchè non ha ancora ricevuta l'essenza che lo fa conoscere: l'essere che lo avesse non affermerebbe un ente reale, perchè non potrebbe riferire il sentimento all'essenza, non direbbe a sè stesso che cosa quel sentimento è. Tale è la condizione delle bestie fornite di sentimento, ma prive dell'intuizione dell'essere e perciò incapaci d'interpretare a sè stesse i proprii sentimenti, di completarli, di affermare, di dire a sè stesse che vi sono enti reali » (1). In secondo luogo dall'idea dell'essere derivano alle nostre idee quei caratteri per cui il sapere intellettivo si distingue dal sensibile: l'universalità e la necessità. Infatti per la sintesi dell'impressione sensibile con l'idea universalissima dell'essere quella è posta come una determinazione dell'essere in generale, suscettiva di mille attualizzazioni: onde, se io fo astra-

---

(1) Rosmini, *Sist. fil.*, 41. Il concetto che l'idea dell'essere sia come un ingrediente, il quale conferisce mediante il giudizio di esistenza l'obbiettività al contenuto sensibile, è un punto in cui Rosmini segue manifestamente la falsa via tracciata da Kant. Come si è veduto, anche le forme infime della conoscenza, anche le sensazioni più elementari non ancora aggregate in " fatti „ ed in " oggetti „ sono obbiettive nel senso che ci presentano accanto all'io un non io appreso più o meno confusamente, ma sempre posto come un termine, un ente contrapposto all'io: senza di che nessuna conoscenza sarebbe possibile. Del resto Rosmini stesso distingue nell'atto di sentire l'elemento soggettivo, la modificazione del soggetto e l'elemento extrasoggettivo, la percezione sensitiva come rappresentativa d'un termine che modifica il nostro sentire. Il che significa che, se anche l'intelletto conferisce al contenuto sensibile un grado superiore di obbiettività subordinandolo ad un ordine intelligibile della coscienza, esso però non crea l'obbiettività in sè stessa, la quale appartiene anche a quella forma inferiore di conoscere, che il Rosmini chiama percezione sensitiva.

zione dall'esistenza reale dell'oggetto corrispondente, rimane a me l'idea avente l'universalità come carattere proprio e profondamente inerente, che l'astrazione non crea, ma mette soltanto in rilievo. E per la stessa ragione l'idea particolare partecipa della necessità, essendo la necessità un carattere inseparabile dall'essere, che appunto in questa necessità ci rivela la sua natura intelligibile (1).

Ma il problema gnoseologico non fu per il Rosmini (come doveva realmente essere) che un'introduzione al problema ontologico: che cosa corrisponde nell'ordine della realtà alla distinzione dei due fattori del conoscere? Il Rosmini risolve questo problema con la distinzione caratteristica dell'indirizzo di cui ci occupiamo, vale a dire con la distinzione della realtà in due ordini, l'intelligibile e il sensibile; l'idea dell'essere è il riflesso, lo splendore iniziale dell'ordine intelligibile, come esso si rivela allo spirito immerso nell'esistenza sensibile. L'essere generalissimo non è quindi solo un elemento formale indeterminatissimo, sebbene come tale sia appreso dalla nostra mente, ma costituisce una visione virtuale del mondo intelligibile, una partecipazione iniziale del Verbo divino; la natura eterna ed incorruttibile, la necessità, l'universalità e l'incorporeità dell'idea dell'essere e di tutte le altre idee che in esso si tracciano e si contemplano sono appunto altrettanti segni della sua natura intelligibile e quasi divina. Rosmini esprime questo carattere ontologico dell'essere intuito chiamandolo essere *obbiettivo*: con che egli significa che l'essere non è un'attività formale del nostro spirito, ma è una specie di luce la quale si disvela ad esso senza alcun suo concorso attivo: « quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di oggetto, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di soggetto » (2). Questa intuizione è « un raggio della divinità che penetra dentro il creato », è « il nesso che unisce il mondo con Dio e quasi il punto di contatto delle due sfere del finito e dell'infinito e

(1) Rosmini, *Teos.*, I, 26: " È nella natura stessa dell'essere che si trova la sua necessità e non s'argomenta già dalla veracità delle potenze; anzi la veracità di queste si conchiude posteriormente dall'intrinseca necessità dell'essere che esclude qualunque contraria possibilità ".

(2) Rosmini, *Sist. filos.*, 35.

però l'unica via di comunicazione per la quale l'uomo possa innalzarsi sopra sè stesso »; per essa « il creatore del mondo in questa sua portentosa opera ha inserto qualche cosa di sè stesso, che fosse quasi chiave dell'edificio e non ha distaccato interamente la sua natura increata dalla natura da lui creata, la quale perciò non rimane del tutto orba della divina luce » (1). Essa non è però una cosa sola con l'intuizione di Dio; poichè, se anche dal punto di vista assoluto il divino si dissipa innanzi a Dio e quindi « la distinzione fra il divino e Dio è una distinzione di questo mondo », non è però men fermo che l'idea dell'essere indeterminato non è se non una visione iniziale di Dio, anzi la visione d'una delle sue proprietà, « perchè una proprietà di quella essenza (Dio) è ch'ella sia puro essere ». La natura divina dell'essere intuito dalla mente non ci autorizza perciò a chiamarlo Dio, poichè l'essere, quale apparisce all'intuito umano, puro da ogni reale finito, in Dio sta accresciuto e compiuto: l'essere in Dio è l'essere per sè sussistente, arricchito di tutta la sua realtà interiore, l'essere dell'intuito è l'essere di Dio privato della sua reale sussistenza (2). Dio comunica agli spiriti finiti questa visione dell'essere indeterminato nell'atto stesso che li crea, costituendoli così in principii intelligenti: « con questa maniera di comunicazione l'Essere non mescola e confonde sè stesso coi detti principii, ma sta loro presente e manifesto, onde ne rimangono illuminati e ad un tempo creati » (3). Questo atto iniziale si svolge successivamente nella conoscenza dell'ordine intelligibile. « Quest'essere (da noi intuito) ha una virtù nascosta che si manifesta in appresso nei successivi atti di conoscere. Se la riflessione dell'uomo considera questa virtù, ella trova che nell'essere dell'intuito giacciono nascosti tutti i suoi termini, unito ai quali presenta al pensiero i concetti degli enti » (4). Ciò che reca all'atto lo svolgimento di questo sistema intellettivo sono le impressioni del senso, le variazioni del sentimento; congiungendosi all'idea dell'essere, esse rivestono per così dire le determinazioni ideali corrispondenti, suscitano la vi-

(1) Rosmini, *L'idea* (*Teos.*, IV), 2, 10.
(2) Rosmini, *Del divino nella natura* (*Teos.*, IV), 8-13; *Teos.*, I, 490.
(3) Rosmini, *Teos.*, I, 499.
(4) Rosmini, *Teos.*, I, 213.

sione intelligibile dell'idea; onde l'idea prima dell'essere è come un quadro in cui si disegnano, si uniscono e si coordinano, a mano a mano che le sensazioni ne danno l'occasione, le essenze intelligibili delle cose. Perciò Rosmini chiama l'essere dell'intuito anche essere *virtuale* o *possibile*. Esso è virtuale perchè « il suo atto ultimato (che è intelligenza assoluta) da noi non si vede ». Così pure dicesi essere possibile, non perchè esso in sè sia soltanto possibile, ma per il modo imperfetto, iniziale con cui noi lo conosciamo. « Quando si dice essere possibile non si deve intendere che l'essere stesso sia possibile, il quale sempre è ed è anzi l'atto stesso di essere, ma si deve intendere che egli è possibile congiunto ai suoi termini, cioè che è possibile questa congiunzione ». La parola « possibile » in altri termini, significa solo la possibilità dell'attualizzazione dell'essere, che in sè è vero essere e non solo possibilità di essere, in un numero indefinito di determinazioni ideali (1).

Così dall'idea semplice dell'essere si svolge gradatamente nel nostro intelletto il sistema delle idee, la visione dell'ordine intelligibile: lo spirito eccitato dal contatto con la realtà corporea si innalza a contemplare nell'essere ideale quel sistema complesso di enti e di rapporti che nella sua perfezione costituisce l'esemplare divino del mondo. Ed anche per Rosmini, come per Platone, questo sistema di intelligibili divini non è un semplice complesso d'immagini, ma è un mondo di vere essenze, di entità necessarie ed eterne, che noi diciamo idee perchè esse hanno la virtù di manifestare la propria essenza alla mente; soltanto Rosmini ammette in esse, a differenza di Platone (come ora meglio vedremo), accanto a questo loro aspetto ideale un secondo aspetto, sul quale egli fonda la loro reale sussistenza e la loro attività. Di più secondo Rosmini questi intelligibili corrispondono (come in Leibniz) non ai nostri concetti generici, ma ai con-

---

(1) Rosmini, *N. Saggio*, II, 16; *Sist. filos.*, 37; *L'idea* (*Teos.*, IV), 52. Senza dubbio nel *Nuovo Saggio* Rosmini considera ancora l'essere ideale troppo esclusivamente dal punto di vista gnoseologico; nelle opere postume e specialmente nella *Teosofia* la stessa dottrina è data in modo assai più completo e profondo. Di qui le difficoltà e le contraddizioni, per cui v. D'Ercole, *Fil. sc. it.*, Ag. 1882 e R. Benzoni, *Dottrina dell'essere* (1888), 6 ss.

cetti individuali: le idee non sono che un'universalizzazione degli individui: ed in questo senso Rosmini tenta d'interpretare anche la dottrina platonica (1). I concetti generici invece sono puri enti mentali d'un valore tutto soggettivo, che la mente si forma astraendo dai concetti individuali un elemento od un rapporto di elementi: essi stanno rispetto ai concetti individuali come l'idea dell'essere indeterminato rispetto al sistema concettuale intiero e costituiscono una conoscenza virtuale ed imperfetta (2). Questo sistema divino di essenze intelligibili non riveste la forma di un sistema puramente logico, perchè vi è in esso qualche cosa che dipende dalla elezione di Dio; ma tutte le altre determinazioni dei principii posti da Dio ne discendono come conseguenti necessarii. Rosmini concepisce questa successione di determinazioni come una serie di limitazioni ontologiche, le quali hanno la loro ragione nel concetto stesso dell'ente finito. « Tutto il complesso delle limitazioni e determinazioni possibili che danno unità e forma agli enti finiti sono in numero finito e sono ordinate fra loro: onde tutti gli enti finiti possibili si trovano dalla mente divina non per opera d'un arbitrio scevro di ragione, ma per le ragioni intrinseche al concetto dello stesso ente finito » (3). Tutte queste limitazioni che costituiscono gli enti finiti sono da Rosmini considerate come un elemento negativo, un non ente (4). Onde si intende perchè Rosmini in qualche luogo riduca tutte le idee ad una sola, considerando tutte le altre come limitazioni dell'unica idea dell'essere. « Le idee degli enti particolari sono sempre l'idea dell'ente considerata in rapporto con un certo dato grado e modo di realizzazione; onde, a propriamente parlare, non si dà che un'idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere più enti particolari e così si cangia in altrettanti con-

---

(1) Rosmini, *N. Saggio*, II, 53 ss.

(2) Rosmini, *N. Saggio*, II, 61; *Teos.*, IV, 533 ss. Rosmini segue in questo punto S. Tommaso; ma, come vedremo, con poca coerenza ai suoi principii.

(3) Rosmini, *Teos.*, I, 725. Nella teoria della creazione Rosmini riferisce invece l'origine del mondo ideale, anzichè ad una specie di calcolo divino, all'astrazione ed alla immaginazione divina: vero è che le due sentenze non sono tra loro assolutamente inconciliabili.

(4) Rosmini, *Teod.*, 189-200; *Teos.*, V, 192.

cetti, diventa i concetti speciali di tutti questi enti » (1). Il divino esemplare delle cose è senza dubbio in sè infinitamente superiore a quell'imperfetto sistema di concetti che intuisce l'umana intelligenza. L'intelligenza intuisce l'essere ideale, ma ne rimane distinta e non vi penetra se non imperfettamente le ragioni delle cose: « però che l'ente ideale comunica a noi la sua luce in un grado infinitamente inferiore a quella che ha Dio dove egli è Dio stesso, Verbo di Dio ». Altro è perciò l'archetipo ideale divino, altro il sistema delle essenze rappresentate in modo imperfetto e relativo nelle nostre idee (2). Ma esso deve anche venir distinto dal Verbo di Dio, dall'intelletto divino nella pienezza della sua natura. Poichè questo è uno e semplice e non ammette in sè limitazioni di enti: l'esemplare divino è invece già un essere limitato da tutte quelle determinazioni, per cui esso si diversifica nelle essenze finite, è già il risultato d'un atto di astrazione divina, per cui Dio volle distinguere alcune cose dal suo Verbo costituendo così un modo ideale già definito e limitato nel seno stesso del pensiero divino (3). Nell'intelligenza divina non si può dire perciò che vi siano idee. « Anteriormente all'esistenza delle cose e della cognizione delle cose altro non v'è che l'unica essenza, per sè intelligibile, di Dio o l'intellezione divina. Nell'essenza divina per sè intelligibile ci

---

(1) Rosmini, *Sist. filos.*, 28; *Teos.*, IV, 473. È naturale quindi che secondo Rosmini l'essenza più universale contenga già in sè dal punto di vista ontologico l'essenza meno universale; poichè questa " non fa che dare nuove determinazioni a quella e metterle dei limiti „. Anzi si può dire che, rispetto all'essenza più universale, il meno universale è come un accidente: " perchè quella sta da sè senza di questa „ (*Teos.*, IV, 539, nota 2). Ora come si accorda questo con la dottrina sovraesposta circa le idee astratte? Il vero si è che qui Rosmini oscilla tra due punti di vista inconciliabili. Poichè o i particolari sono il vero reale ed allora l'universale non può stare da sè ed è tutt'al più (come nel razionalismo) un elemento della realtà, accanto al quale è forza ammettere un secondo elemento di opposta natura dal quale procede appunto la particolarizzazione. O noi consideriamo il particolare come una limitazione negativa dell'universale ed allora il valore della conoscenza è non nelle idee dei particolari, ma nei concetti più universali; in tal caso *l'universale è la conoscenza in atto di quell'unità che i particolari esprimono solo in potenza.*

(2) Rosmini, *Rinnov.*, 502 ss.; *Teos.*, I, 492.

(3) Rosmini, *Teos.*, I, 458-9; 468-472.

sono tutti gli enti finiti, ma solo virtualmente ed indistintamente. L'atto dell'intellezione divina li rende distinti e così li crea..... Non ci sono dunque, a rigore parlando, più idee in Dio, prese queste come forme intelligibili delle cose, ossia non ci sono più oggetti ideali, anzi non ci sono affatto idee, ma c'è un solo oggetto intelligibile ed un solo atto d'intellezione che intende producendo l'inteso » (1). Quest'intelligibile assoluto e perfetto trascende l'intuito umano, « potendo questo soltanto trovarlo per argomentazione atta a darcene solamente un concetto negativo e formale »; come S. Tommaso e Malebranche, Rosmini nega che noi possiamo conoscere direttamente Dio nella sua essenza.

Rimane ora a spiegarsi il fatto del progresso della conoscenza: ossia rimane a spiegarsi perchè l'uomo non possegga *ab initio* l'intuito del mondo ideale nella sua perfezione ed anzi lo conquisti a poco a poco col sussidio d'un'attività inferiore, del senso; poichè il senso è sempre, come abbiamo veduto, la materia indispensabile della conoscenza intellettiva e la sorgente delle sue determinazioni. Noi già conosciamo la soluzione data generalmente a questo problema dall'idealismo ontologico a partire da Platone: soluzione che consiste nel considerare il senso come una conoscenza confusa dell'intelligibile, procedente da una limitazione della virtù intelligente dell'anima, e la realtà sensibile come fondamentalmente identica con la realtà intelligibile e da essa distinta solo per l'impotenza dello spirito ad afferrarne la vera e perfetta natura. Ma Rosmini vide benissimo l'impossibilità di mantenere ancora da questo punto di vista la separazione sostanziale di Dio e del mondo ed intuì la necessità inevitabile con cui una realtà ridotta ad un sistema logico tende a risolversi nell'unità del suo principio. Desideroso sopratutto di sfuggire a questa conseguenza, Rosmini pose quindi accanto all'essere ideale una seconda forma parallela dell'essere, l'essere reale, e ridusse il dualismo da Platone eretto fra il mondo sensibile e il mondo ideale ad una specie di parallelismo tra la forma reale e la forma ideale; considerando così il sistema logico degli intelligibili come un aspetto unilaterale del-

(1) Rosmini, *Teos.*, III, 1315-6.

l'essere, avente il suo complemento nell'aspetto reale, in un ordine di enti reali, e ricercando in questo secondo aspetto ad un tempo la ragione dell'esistenza sensibile e il fondamento delle distinzioni reali degli enti. La realtà assoluta esplica così la propria natura, secondo Rosmini, in due modi di essere o forme fondamentali, irreducibili, egualmente infinite ed eterne, e, sebbene tra loro distinte, coestensive ed inseparabili, le quali nulla detraggono alla sua unità essenziale: l'essere ideale e l'essere reale (1). L'essere ideale è l'essere in quanto conoscibile, obbiettivo: esso è la luce dell'essere, la quale rivela alla mente umana l'essere, l'ordine suo e le sue forme. Questo essere ideale è quello che, partecipandosi al nostro principio senziente, lo irradia della propria luce e suscita così in esso la conoscenza intellettiva non solo dell'essere, proprio, ma anche degli enti di cui subisce l'azione e che solo per effetto di questa partecipazione gli si rivelano come esistenti. L'essere reale invece è il fondamento dell'esistenza, è forza, sentimento, attività soggettiva: come l'essere ideale manifesta l'essere in rapporto alla mente, così l'essere reale lo costituisce, lo realizza in sè stesso. L'essere reale come fondamento della sussistenza dei singoli enti è il fondamento dei rapporti che fra questi enti si stabiliscono e perciò della loro reciproca azione, la quale è avvertita nel sentimento: ma le modificazioni del sentimento non sono per sè un vero conoscere e sono semplicemente all'io occasione per svolgere la propria visione, in principio indeterminata, del mondo metafisico, in cui gli enti che su noi agiscono si disegnano non già come enti reali, ma come essenze ideali, come intelligibili, come enti metafisici.

Arrestiamoci ora brevemente a considerare la natura e la costituzione dell'essere nella sua forma reale. Per Rosmini, come per Schopenhauer e per Lotze, la natura del reale ci è rivelata dall'auto-intuizione, dal fatto che noi stessi non siamo solo uno specchio, un centro d'unificazione del reale, ma anche un ele-

---

(1) Trattandosi qui soltanto del problema della conoscenza razionale credo utile lasciare affatto da parte la terza forma, *l'essere morale*, che non ha alcun rapporto con la nostra questione. Per la deduzione delle tre forme si cfr. *Teos.*, I, 79 ss. e III, 1257 ss.; esse sono poste dal Rosmini in rapporto con le tre persone della Trinità, *Teos.*, I, 191 ss.

mento della realtà, il quale nella percezione e nel sentimento di sè stesso può aver notizia della propria natura. Ora se noi eliminiamo quanto in noi è dovuto all'attività intellettiva e volitiva, la quale, per quanto consubstanziata in noi in un soggetto unico, procede dalla nostra partecipazione all'essere ideale, ciò che rimane del nostro io è la sua attività senziente, la sua natura di principio sensitivo. Noi dobbiamo quindi ritenere che la natura dell'essere reale consiste nel sentimento, che ogni ente reale a noi cognito deve ridursi in fine al sentimento o come soggetto del sentire o come contenuto del sentimento. Conformemente anzi a questa distinzione di soggetto e di contenuto del sentimento, Rosmini distingue due modi dell'essere reale, il soggettivo e l'extrasoggettivo: l'ente reale in quanto soggetto del sentimento (modo soggettivo) è detto da Rosmini ente-principio; in quanto contenuto (modo extrasoggettivo) è detto ente-termine. Gli enti-termine costituiscono in certo modo la materia dell'attività senziente, il termine su cui essa si esercita ed hanno un'esistenza puramente relativa al soggetto di cui sono termine: « tutta la loro natura, scrive Rosmini, consiste nell'essere puramente termini del principio sensitivo: onde non hanno altra esistenza che relativa a questa natura e per questa sola noi li conosciamo e li nominiamo » (1). Il soggetto sensitivo umano ha un duplice termine: lo spazio ed il corpo. Lo spazio è lo spazio puro, semplice, illimitato, indivisibile: per ciò appunto che il nostro principio sensitivo ha come primo termine del suo sentire lo spazio, esso sente nell'estensione, veste di estensione ogni proprio contenuto, appunto come « se l'occhio usa a vedere d'una lente color di rosa, vede tutte le cose rosate » (2). Il corpo invece è una forza che si diffonde in una parte limitata dello spazio: esso è il corpo proprio del principio senziente, il quale lo sente con un sentimento fondamentale e sempre identico, benchè suscettivo di variazioni nei suoi accidenti, che da Rosmini è detto appunto sentimento fondamentale corporeo. Per esso il soggetto sente vagamente sè medesimo come una specie di energia estesa, come un'estensione indeterminata, che è ani-

---

(1) Rosmini, *Teos.*, I, 517.

(2) Rosmini, *Teos.*, V, 444. È appena necessario far rilevare la stretta analogia di questa teoria con la teoria kantiana.

mata da un sentire attivo; ma il corpo così sentito non ha ancora distinti confini e perciò non ha figura distinta nel sentimento dell'anima. È solo per l'azione degli altri enti che sullo sfondo comune del sentimento corporeo si disegnano, come altrettante variazioni, le sensazioni particolari, mediante le quali l'estensione indeterminata del termine corporeo acquista limiti e forme e vien sentita dall'anima come il proprio corpo. Ora che cosa sono in sè medesimi questi enti, la cui azione, inserendosi nel nostro sentito-esteso, vi provoca una specie di contrasto all'azione istintiva e spontanea del nostro principio, onde noi li apprendiamo come termini stranieri al nostro principio sensitivo? Poichè essi non appartengono a noi, non sono il termine proprio che il nostro principio produce per così dire dal proprio fondo, e poichè d'altra parte la natura degli enti-termine è sempre relativa ad un ente principio, è evidente che essi debbono avere un principio a noi occulto di cui essi sono il termine proprio. « Quello che a noi è realità pura ed insensata, perchè attività divisa dal suo principio vivente, non può esser tale a quello stesso suo principio, subbietto vivente. A lui è attività propria, sensibile del suo sentimento. E quindi medesimamente a lui non è già data come una natura straniera, ma è da lui prodotta con la sua forza entica, avendo così in sè il suo proprio sentito o termine, che sarebbe la sua propria attività finale » (1). Rosmini accetta quindi la teoria dell'animazione degli elementi e si avvicina, come egli stesso riconosce (2), a Leibniz: ma le monadi rosminiane non hanno che la forma fenomenica dello spazio e vengono a mutuo contatto. La materia inanimata è soltanto il prodotto d'un'astrazione del nostro principio senziente che separa negli enti reali, con cui viene a contatto, il termine dal rispettivo principio. « Se ciò che forma il termine proprio d'un ente subbietto venga sentito da un altro ente, senza che quest'altro ente senta l'ente principio a cui appartiene quel termine, e venendo sentito venga anche inteso ossia percepito come sentito, in tal caso quel termine rimane separato, relativamente a chi così lo sente e lo percepisce, dal suo principio, diventa una

---

(1) Rosmini, *Teos.*, III, 1446.
(2) Rosmini, *Psicol.*, I, 179.

cosa da sè, un'entità di cui non si vede alcun principio ». Onde la definizione della materia data poco appresso dal Rosmini: « La materia corporea è il termine d'un ente principio, sentito e percepito da sè solo, diviso dal suo proprio principio » (1). Ma anche i principii sensitivi non possono venir concepiti, secondo il Rosmini, come esistenti isolatamente da un soggetto intelligente; perchè soltanto il lume ideale dell'intelletto può far sì che le cose *siano*. Se nessun soggetto intelligente esistesse, nulla veramente esisterebbe: dal che Rosmini deduce la necessità dell'esistenza d'un' Intelligenza eterna per cui possa esistere il mondo (2). Tutti i termini degli enti finiti esistono quindi prima ed innanzi tutto come termini del Soggetto divino, come termini dell'azione creatrice di Dio: l'Essere infinito è un principio perfetto che ha un termine perfetto e perciò comprende in sè tutta quanta la natura terminativa. Essa è ciò che dicesi la realtà pura (cioè astratta dai singoli soggetti sensitivi): ed è in questa unità fondamentale degli enti-termine che Rosmini fonda la possibilità del contatto dei principii senzienti con i termini stranieri (3). L'atto primo del Soggetto divino termina nello spazio puro: con questo atto egli costituisce una specie di principio sensitivo universale avente per termine proprio lo spazio puro, il quale appunto perciò è unico per tutti i principii senzienti particolari (4). Il suo atto secondo termina invece nella materia corporea, la quale specifica variamente l'azione del principio che nel primo suo atto è ancora del tutto una ed identica: da questa specificazione hanno origine i singoli soggetti senzienti, fra cui il soggetto sensitivo umano. Questi soggetti particolari inesistono quindi già nel principio dello spazio e nel Soggetto divino come in un soggetto superiore, senza che ciò detragga alla loro autonomia e reale distinzione. « L'ente subiettivo è tale, scrive Rosmini, solo perchè non è contenuto in altro; ma se esso si considera come contenuto, con questa relazione di contenuto non è più nè subietto nè ente da sè, ma è incontanente appartenenza e termine d'un altro subietto. Così gli

---

(1) Rosmini, *Teos.*, III, 1441.
(2) Rosmini, *Teos.*, II, 744-5.
(3) Rosmini, *Teos.*, III, 1443, 1445.
(4) Rosmini, *Teos.*, III, 1455.

atti sensitivi animatori dei corpi, in quanto sono atti secondi del principio dello spazio e come tali a lui individualmente uniti, non formano subietti nè enti diversi da lui, ma sono tali in quanto hanno un modo d'esistere in sè stessi. Poichè ciascuno di essi non sente d'essere un atto secondo d'altro principio; ma solo sente sè stesso e il suo termine e null'altro. E questo è il modo d'esistere relativo a sè stesso: secondo il qual modo ciascuno d'essi è tutto chiuso in sè e appunto in quanto esiste così chiuso in sè, senza che per lui null'altro esista, in tanto è subietto e in tanto è ente separato da tutti gli altri enti. Niente vieta poi che un altro, cioè il principio dello spazio, lo abbia in sè: e allora egli esiste relativamente allo spazio, e come tale non è ente nè subietto. Per tal modo gli enti e subietti si dicono tali, in quanto non sono chiusi in altri; in quanto poi sono chiusi in altri hanno natura di materia e non più di enti o di subietti » (1).

La realtà assoluta è costituita così dallo svolgimento d'un essere unico in due forme parallele, per cui essa è ad un tempo un sistema di intelligibili ed un sistema di enti, di sentimenti sostanze: gli intelligibili hanno il loro fondamento nell'essere ideale, nel Verbo, gli enti hanno il loro fondamento nel sentimento infinito, nel Soggetto divino. Queste due forme sono perfettamente coestensive: ogni ente è un'idea ed un reale ad un tempo. Perciò Rosmini difende contro Aristotele la teoria platonica dell'identità del sensibile e dell'idea, mantenendo solo la distinzione categorica (ossia la distinzione delle due forme): un oggetto da me appreso è, in quanto sussistente, un sensibile particolare, in quanto conosciuto nella sua essenza, un tipo ideale. « Il sentimento, p. es. la sensazione d'un quadrato di color rosso, ha due modi di essere: l'un modo come sensazione e come tale finisce in sè: l'altro modo come entità, il che è quanto dire come oggetto della mente, e come tale essa è congiunta all'essere come suo termine e però abbraccia le relazioni con l'essere stesso e quindi viene conosciuta nel mondo metafisico come essente fuori dello spazio e del tempo » (2). Esse sono inseparabili l'una dall'altra e senza l'una di esse l'essere

(1) Rosmini, *Teos.*, III, 1455.
(2) Rosmini, *Teos.*, IV, 521-2; *Aristot. esp. ed esam.*, 218 ss.

diventa inconcepibile; perchè l'essere reale è la forza, è la sostanza, è il fondamento dell'esistenza, ma senza l'essere ideale sarebbe un essere cieco, non manifesto nè a sè nè ad altri e perciò non sarebbe; l'essere ideale alla sua volta è la luce, la ragione, l'intelligibilità dell'esistenza, ma senza l'essere reale non sarebbe per sè nè sostanziale, nè attivo. « Molti, scrive Rosmini, non arrivano a capire che il reale e l'ideale non è disgiunto per sè stesso, ma soltanto per la limitazione nostra e per la disgiunzione delle nostre facoltà, per la qual disgiunzione accade che una delle nostre facoltà, cioè il senso, comunichi con la sola forma reale e quindi ci sembri che il reale si stia da sè stesso come cosa compiuta; e l'altra nostra facoltà, cioè l'intuizione, comunichi con la sola forma ideale e quindi ci sembri che l'ideale stia pure da sè del tutto separato e segregato dal reale. Ma pure non è così, essendo questo un errore suggerito dal nostro pensare imperfetto e relativo, il quale vien corretto dal pensare perfetto ed assoluto » (1). Nell'atto stesso della creazione il mondo è prodotto contemporaneamente sotto l'uno e l'altro aspetto. Dio concepisce dapprima il mondo come un sistema di essenze ideali, separando con un atto di astrazione divina dalla ricchezza infinita del suo contenuto l'essere iniziale che è la prima produzione, la prima idea, il fondamentale elemento delle creature; e poi aggiungendo con l'immaginazione divina all'essere iniziale i suoi termini, vale a dire specificandolo nell'infinito numero dei singoli enti. In secondo luogo Dio realizza questo mondo ideale facendolo esistere anche in sè: poichè, « se il termine reale limitato fosse veduto dalla Mente e non sussistesse in sè, ella vedrebbe il falso, prenderebbe un'illusione; il che è assurdo pensare della divina Intelligenza ». Nella *Teosofia* così descrive brevemente Rosmini questa duplice creazione: « L'Essere assoluto nella sua forma subiettiva ama infinitamente sè stesso inteso nella sua forma obbiettiva: l'Essere ama infinitamente l'Essere. Quest'amore lo porta ad amar l'essere in tutti i modi nei quali è amabile, nei quali può essere amato. Per amarlo in tutti i modi egli l'ama non solo come essere assoluto ed infinito, ma anche come essere relativo e fi-

(1) Rosmini, *Teos.*, V, 261.

nito: quest'amore è l'atto creativo. Crea dunque a sè stesso un oggetto finito amabile per l'espansione dell'amore e questo è il mondo. Per crearlo deve: 1° concepirlo, sì perchè questo principio creativo è intelligenza, sì perchè non si può amare quello che non s'intende; 2° realizzarlo, perchè, se non fosse realmente in sè, l'oggetto dell'amore non esisterebbe, ma solo sarebbe possibile e ciò che si ama, visto nella sua possibilità, si vuole che esista. Quindi i due elementi dell'essenza e del reale, nati ad un parto e formanti gli enti mondiali » (1).

Ora in che modo dall'essere reale scaturiscono, secondo che abbiamo detto, l'esistenza separata degli enti e l'imperfezione dell'attività conoscitiva? L'uno e l'altro di questi fatti è dovuto, secondo il Rosmini, ad una proprietà importantissima dell'essere reale, per cui esso si distingue profondamente, nonostante la sostanziale identità, dall'essere ideale. La molteplicità delle idee non scinde infatti l'unità dell'essere ideale, che anche nella sua partecipazione agli enti finiti rimane sempre unico e si moltiplica non per sè, ma per la molteplicità dei principii che esso illumina con la propria luce: onde esso collega virtualmente l'anima umana con l'intiero ordine intelligibile ed è il lume per cui l'anima può acquistare una conoscenza completa dell'ordine della realtà. Invece la molteplicità degli enti reali in cui termina l'azione creatrice spezza l'essere reale in un numero grandissimo di principii, di soggetti, ciascuno dei quali, come sopra si è veduto, si isola dal sistema assoluto degli enti per esistere in sè stesso, relativamente a sè, come un essere incoato, imperfetto, privo della forma dell'ente. Senza dubbio gli enti reali esistono anche nell'unità del sistema assoluto degli enti, come le idee nell'unità del sistema ideale: « le cose finite, dice Rosmini, incominciano ad esistere per un'azione ontologica che precede la loro esistenza e che non costituisce la loro esistenza relativa: cotest'azione è l'atto di Dio creante e quest'atto è in Dio ed è Dio ». Onde egli distingue più oltre un reale divino che è la stessa azione di Dio, l'azione creativa, ed un reale umano che è il termine effet-

---

(1) Rosmini, *Teos.*, I, 458 ss.; III, 1278 ss. Nella distinzione dell'astrazione e dell'immaginazione divina non è difficile riconoscere una reminiscenza di Fichte.

tuato di quest'azione, esistente relativamente a sè medesimo (1). Ma è nella loro stessa natura che essi debbano esistere anche relativamente come soggetti sensitivi autonomi: e per questa esistenza relativa essi si isolano da Dio e dalla sua luce intelligibile. « L'esistenza delle cose reali e contingenti è un'esistenza relativa ad esse. Questa relatività che le costituisce per quello che sono è inchiusa nella loro limitazione ontologica. Una tale relatività di esistenza non cade nell'Essere assoluto, benchè l'Essere assoluto ne abbia la cognizione e così l'esistenza relativa, costituente le cose finite, sia tale anche rispetto alla Mente divina. Ma appunto perchè nell'Essere assoluto non cade la stessa relatività e limitazione ontologica, perciò si dice giustamente che la relatività e la limitazione ontologica costituente le cose finite è fuori di Dio, fuori dell'essere assoluto: e in questo senso le cose costituite sono fuori di Dio, da lui essenzialmente diverse » (2). Così hanno origine i principii sensitivi, i quali partecipano dell'essere non per la partecipazione alla luce ideale, ma per il loro contatto con gli altri reali: uno di questi principii è il principio sensitivo umano e la sua vita sensibile ha origine appunto dalla sua comunicazione con gli altri reali, disgiunta dalla corrispondente partecipazione ideale. Soltanto, come si è sopra veduto, l'uomo possiede altresì nell'idea dell'essere possibile una visione iniziale dell'essere ideale: l'anima umana, come un'immagine dell'Assoluto, è un soggetto sensitivo ed intelligente ad un tempo, che è per il sentimento in rapporto con la realtà straniera e per l'intelligenza partecipa all'unità del mondo intelligibile. Essa, come principio semplicissimo intelligente-senziente, non permette per la sua semplicità che il sentimento e la notizia dell'essere ideale rimangano separati: quindi l'uomo, nello stesso tempo che subisce l'azione degli altri reali, apprende nella luce dell' essere ideale l'ordine delle essenze; l'ente stesso identico, che da una parte produce in lui il sentimento, si rivela a lui dall'altra nel suo ordine intelligibile.

Così sono definitivamente esplicati e determinati l'ufficio ed il valore rispettivo del senso e dell'intelletto nella vita spirituale e

---

(1) Rosmini, *L'idea* (*Teos.*, IV), 169.
(2) Rosmini, *Teos.*, V, 540-1.

nel loro rapporto con la realtà. L'attività sensibile è una partecipazione imperfetta all'essere universale per via dei rapporti che si stabiliscono fra gli enti reali; essa ha la sua radice nell'imperfezione dei principii sensibili, che sono chiusi alla luce dell'essere ideale. L'attività intellettiva consiste invece in una progressiva partecipazione all'essere ideale; per essa il nostro spirito illumina il mondo degli enti reali, che gli è dato per mezzo del senso imperfettamente e successivamente, e lo trasfigura in un mondo di enti metafisici, in un mondo ideale analogo all'esemplare divino; così esso riunisce i due aspetti dell'essere, che l'imperfezione dell'esistenza relativa aveva diviso, rinnovando in certa maniera l'atto del Creatore, per cui esso svolge ad un tempo la realtà e l'idea. E con ciò sono determinate anche le rispettive funzioni del senso e dell'intelletto nella costituzione della scienza. L'esperienza sensibile eccita l'intelletto a determinare, a specificare l'essere ideale; essa è « la determinatrice delle essenze ». Ma ciò che costituisce veramente il sapere è l'azione intellettiva, la determinazione logica dell'idea, per cui di ogni oggetto viene fissata l'essenza specifica perfetta con tutti i suoi caratteri generici e specifici e con tutti i rapporti che la collegano con le altre essenze. La conoscenza *a posteriori* è una specie di analisi della realtà ed apprende la realtà nei suoi elementi isolati senza alcun ordine; il sapere dialettico rappresenta la sintesi e rende possibile la ricostruzione *a priori* della stessa realtà nel suo ordine e nella sua reale costituzione. Ogni scienza compie nel rispettivo campo questa duplice opera di analisi e di ricostruzione ideale del mondo intelligibile; la filosofia la completa risalendo fino all'idea prima dell'essere (analisi ideologica) e deducendone in appresso come da principio ultimo e semplicissimo l'intiero sistema delle verità (sintesi teosofica).

9. — Non ci rimane ora che riassumere brevemente le osservazioni suggeriteci dalle esposizioni precedenti. La prima di queste osservazioni si riferisce alla *posizione assoluta* dei principii onde è costituito, secondo le dottrine da noi esposte, il mondo intelligibile. È facile a questo proposito rilevare che tutti i sistemi di intelligibili, che esse pongono come la realtà assoluta e perfettissima, non sono veramente se non sistemi assai imperfetti e relativi di astrazioni umane, le quali non possono

senza contraddizione venir erette in principii assoluti. Facciamo anzi notare senz'altro in astratto che un mondo di intelligibili assoluto, eterno ed immutabile, così come l'idealismo ontologico lo immagina, è inconcepibile. Certo se a noi fosse dato di contemplare nella sua purezza il mondo delle leggi e delle idee (che non sarebbe in sè altro se non il mondo medesimo dei fenomeni considerato nella sua intima unità da un'intelligenza superiore), all'intelletto nostro si rivelerebbe un ordine per noi veramente meraviglioso e divino: ma nemmeno esso costituirebbe ancora un reale assoluto. Come si può desumere dalla stessa natura del conoscere e come meglio vedremo in appresso trattando la questione sotto il puro aspetto metafisico, ogni molteplicità tende a risolversi per l'intelligenza in un'unità qualitativamente superiore: onde anche la molteplicità degli intelligibili ad un'intelligenza contemplante finirebbe per apparire, di fronte all'unità superiore, come una molteplicità contingente e materiale: conclusione alla quale vanamente hanno tentato di sfuggire tutti coloro i quali, dopo di avere stabilito un mondo intelligibile molteplice, si trovarono di fronte al problema della coesistenza dell'unità e della molteplicità nell'essere assoluto. E questa difficoltà, avvertita già da Platone, è più visibile ancora in Plotino, il quale, si può dire, oscilla continuamente tra i due punti di vista inconciliabili che egli aduna nel suo concetto del mondo intelligibile: ora esso è il mondo perfettissimo, la perfezione dell'Uno diffusa in una molteplicità di essenze; ora invece questa stessa molteplicità implica già una certa decadenza, un principio, sebben lieve, di imperfezione (1). Questa molteplicità è posta il più delle volte sotto la forma di una generazione logica: concetto anfibio tra la genesi nel tempo (che viene esclusa dall'intelligibile) ed il puro rapporto logico d'identità. Ma è illusorio il credere che la dialettica possa derivare da un'idea, da un principio un sistema di idee subordinate logicamente necessarie: perchè la vera progressione logica del pensiero non è dall'intelligibile al sensibile, ma inversamente dal sensibile all'intelligibile e dalle unità logiche inferiori alle superiori. La dialettica nelle sue divisioni non fa mai altro in realtà che percorrere a ritroso

---

(1) V. per es. PLOTINO, *Enn.*, VI, 7, 9.

la via prima percorsa dal pensiero nella unificazione concettuale del dato: e siccome il dato in cui questa unificazione ha il suo punto di partenza è sempre, rispetto all'unità che ne sfavilla, una molteplicità contingente, così la necessità logica, con cui si sale dal dato molteplice all'unità dell'idea, non ci fa punto ridiscendere dall'idea al dato molteplice: perciò il conseguente non è mai contenuto nel principio in modo che ne debba necessariamente discendere. È una necessità logica per esempio il ridurre alcune determinate specie di animali sotto l'idea di mammifero; ma nessuna dialettica dedurrà mai logicamente dall'idea di mammifero le specie ad essa subordinate. Si comprende quindi come sia opera vana il voler derivare da un'idea prima un sistema assoluto di idee; ogni deduzione dialettica di questo genere, anche dato che fosse così abilmente condotta da rivestire le apparenze d'una deduzione logica, non è mai altro che un abile artificio calcato sull'esperienza, il quale accatta in realtà da questa i criterii delle sue partizioni. Nè a questa obbiezione si sottrae la dottrina leibniziana, la quale considera il mondo come una specie di costruzione, di combinazione logica di innumerevoli fattori semplici: nel qual caso l'elemento di indeterminazione è già implicato nel fatto stesso della molteplicità infinita dei fattori possibili. Il mondo intelligibile di Leibniz ha già per sè medesimo un'indeterminazione ed una contingenza originaria nella sua derivazione da una molteplicità di possibili, che è logicamente indeterminata e la cui natura negativa si rivela nel fatto stesso della impossibilità della coesistenza reale di tutti i possibili. È vero che Leibniz attribuisce a questi possibili una specie di determinazione assoluta, in quanto essi sono in Dio stesso; ma se le unità semplici, che sono i fattori del mondo intelligibile, fossero veramente nell'intelletto divino, esse dovrebbero essere altrettanto reali quanto lo stesso Essere necessario in cui sono e perciò tutte le loro combinazioni dovrebbero avere il carattere della più assoluta necessità. Ora Leibniz si ribella a questa tesi spinozistica e perciò appunto pone le unità semplici come puri possibili; poichè « se si volesse rigettare assolutamente i puri possibili, si distrurrebbe la contingenza e la libertà »; e « se non vi fosse di possibile che ciò che Dio ha effettivamente creato, ciò che Dio ha creato sarebbe necessario ». Ed io credo bene che noi possiamo in questo punto accostarci

piuttosto a Leibniz che a Spinoza; ma ciò esclude naturalmente che noi possiamo considerare i possibili, secondo che egli vuole, come altrettante unità intelligibili, e la costituzione della realtà intelligibile come un semplice calcolo di elementi in sè stessi assoluti.

La seconda osservazione nostra si riferisce al *contenuto* dei principii intelligibili. Discendendo ad esaminare in concreto quali siano questi principii, con cui l'idealismo ontologico costituisce il mondo intelligibile, non è difficile vedere come tutti i suoi sforzi tendano costantemente ad eliminare, per quanto è possibile, dalla molteplicità intelligibile tutto ciò che è umano, imperfetto, contingente, e come tuttavia esso si trovi costantemente nell'alternativa di scegliere fra pochi concetti indeterminatissimi, esclusivamente formali e vuoti di ogni reale contenuto ed un sistema più ampio di concetti reali sì, ma tolti indubbiamente al mondo sensibile. Ciò ha del resto la sua ragione nel fatto che là, dove l'idealismo ontologico erige una distinzione radicale di natura, non vi è in realtà se non una semplice gradazione di perfezione (1); onde l'intelligibile, la legge, l'idea, che in sè non è mai altro se non una potenza, una « forma » del sensibile, deve sempre necessariamente incorporarsi nell'elemento sensibile. La umana intelligenza si rifiuta quindi a stabilire quella rigida divisione fra intelligibile e sensibile che è richiesta dall'idealismo ontologico: ogni costruzione del mondo intelligibile trasporta in questo, non appena essa v'include una molteplicità qualsiasi, le forme della realtà sensibile con tutte le loro imperfezioni: e non appena essa si accinge ad eliminarne tutto quanto è imperfetto e contingente, deve a malincuore riconoscere che con esso è svanito anche tutto il contenuto reale del suo mondo intelligibile (2). Non ci deve perciò recar meraviglia il fatto che per Platone e per Plotino il mondo ideale non è se non il mondo sensibile idealizzato: secondo Plotino anch'esso ha il suo cielo ed i suoi astri; in esso vi è la terra con i suoi animali e i suoi vegetali, vi sono l'acqua e l'aria con tutti i loro viventi (3). Ora

(1) Si cfr. questo libro, Cap. II, § 16.

(2) Si cfr. Kant, *De mundi sensib. atque intellig. forma et principiis,* V, § 23 ss.

(3) Plotino, *Enn.*, V, 8, 9; VI, 7, 12.

questo è un assurdo che già venne rimproverato a Platone da Aristotele. « Fra le altre difficoltà della dottrina delle idee, scrive Aristotele, non è la minore l'assurdo di assumere certe entità accanto a quelle esistenti nel mondo del tutto simili alle entità sensibili, salvo in ciò che esse sono eterne e le altre corruttibili. Essi parlano infatti (i platonici) d'un uomo in sè, d'un cavallo in sè, d'una salute in sè, senz'altro mutamento che l'aggiunta di questo « in sè », simili a coloro che pongono degli dèi, ma di forma umana: poichè costoro non fanno che immaginare degli uomini eterni ed essi dei sensibili eterni » (1). E contro di questa difficoltà vanamente cerca di difendersi anche Plotino. Qual significato potrebbero infatti avere, per esempio, i sensi nell'uomo intelligibile? E se non possiede i sensi come può dirsi ancora uomo? Come e perchè esiste in sè nel mondo intelligibile la moltitudine degli animali privi di ragione? Che cosa ha essa di venerabile? Come può essere che il medesimo includa anche in sè le idee degli esseri vili e malefici? Plotino risponde, è vero, che tutto nel mondo intelligibile, anche ciò che per noi è privo di coscienza e di ragione, anche gli elementi, è ragione ed intelligenza: ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνους νοῦς ἦν (2). Ma ciò si può dire solo nel senso che queste idee degli esseri inferiori sono come una specie di contenuto obbiettivo nelle idee supreme, alle quali più propriamente si addicono gli attributi dell'intelligibile: onde il vero intelligibile è costituito allora da queste idee superiori (Dio, il Bene, l'Uno, ecc.) a cui le altre vengono riferite come una specie di termine o di materia della loro esplicazione attiva e feconda. In Descartes ed in Malebranche è anche più evidente la preoccupazione di ridurre l'intelligibile ai principii universali e fondamentali della realtà, ai costituenti quasi-formali della stessa, l'estensione ed il pensiero. I rapporti dell'estensione costituiscono infatti una rete di relazioni astratte, relativamente immutabili e costanti come le leggi formali del pensiero logico: e come queste essi sembrano sottratti alle vicissitudini ed alla contingenza del mondo sensibile. È chiaro tuttavia che questa non è punto una ragione per cui noi dobbiamo considerare questi rapporti come *assolutamente* uni-

(1) Aristotele, *Metaf.*, III, 2.
(2) Plotino, *Enn.*, VI, 7, 9.

versali e costanti, e l'estensione come un'entità intelligibile assoluta. Porre l'estensione come un'entità intelligibile è come porre un intelligibile esteso, un molteplice continuo assoluto: il che, come nota acutamente anche Rosmini, è impossibile, esistendo soltanto la molteplicità estesa per un'unità pensante in cui essa è raccolta ad unità (1). Inoltre l'estensione, checchè ne dica Malebranche, è inseparabile dalle qualità sensibili, senza di cui essa diviene inconcepibile: ma allora l'estensione intelligibile non si riduce ad una cosa sola con l'estensione sensibile? D'altra parte se l'estensione intelligibile non è l'estensione sensibile, essa si risolve allora in una rete di rapporti intelligibili, di modi del pensiero, che noi traduciamo nelle parvenze dell'estensione sensibile. Perfettamente logica fu quindi la riforma da Leibniz introdotta col ridurre il mondo intelligibile ad un sistema logico di pensieri, rigettando l'estensione in una con le qualità sensibili, nel mondo dei fenomeni. Ma così egli non veniva che a mettere meglio in luce l'impossibilità di attribuire un contenuto qualsiasi all'intelligibile puro. Poichè se dal pensiero noi togliamo l'estensione e le qualità sensibili che ne formano il contenuto, la materia, che cosa ci resta se non un'attività soggettiva, formale, in sè stessa inafferrabile? E questo è appunto il caso degli elementi di cui Leibniz suppone costruito il mondo intelligibile, le monadi. Poichè ogni monade, non essendo che un centro di unità in cui l'universo si rispecchia, non è altro in realtà che ciò che abbiamo denominato il soggetto puro. Le monadi sono da Leibniz chiamate atomi formali e paragonate alle forme sostanziali appunto perchè esse sono altrettanti centri di coordinazione dei rapporti che stringono fra loro le unità dell'universo: e la loro attività è tutta nel passaggio da un grado di coordinazione ad un altro. Ma poichè queste unità non sono alla lor volta che altrettante monadi, centri di rapporti di cui non possiamo predicare alcun contenuto oggettivo, non abbiamo noi in realtà una rete di rapporti fra altrettante incognite? La sostituzione delle monadi alle idee ed all'estensione intelligibile segna quindi la rovina definitiva del mondo intelligibile: poichè è assurdo pensare che una sintesi di elementi formali, di relazioni,

---

(1) Rosmini, *Sist. filos.*, 131.

possa generare a sè medesima il proprio contenuto e dare origine ad un mondo di enti che siano in qualche modo concepibili. La conoscenza intelligibile è quindi in realtà ristretta da Leibniz, poichè l'essenza delle monadi rimane per noi (sebbene Leibniz non lo dica) un mondo trascendente, ad un piccolo numero di leggi formali incarnate nella materia fenomenica, le quali esprimono in modo imperfetto l'unità intelligibile assoluta, il *principium formae mundi intelligibilis*. In questa tesi della trascendenza assoluta delle unità intelligibili non è difficile riconoscere un antecedente del pensiero kantiano. Poichè se tutto ciò che noi sappiamo del reale assoluto è un complesso di principii formali, è evidente che essi potranno, in una con il dato fenomenico, costituire la nostra esperienza limitatamente al fenomeno, ma non potranno mai costituire una scienza dell'assoluto, il quale è destinato a rimanere sempre per noi alcunchè di trascendente (1).

La terza nostra osservazione si riferisce al *rapporto del sensibile e dell'intelligibile*. Pur lasciando affatto da parte la questione circa la causa della « caduta » dell'intelligibile nel sensibile, è evidente che questo dovrebbe, in tutto ciò che ha di reale e di positivo, potersi ricondurre all'intelligibile, non avendo esso di proprio che una potenza negativa, una specie di resistenza indefinibile ed oscura alla perfezione intelligibile. Ora dal momento che l'intelligibile viene pensato come un sistema di rapporti matematici o logici, come è possibile per mezzo di questi rapporti esplicare il movimento e la molteplicità contingente nello spazio e nel tempo? Il divenire, per esempio, non può essere ridotto senza residuo ad una limitazione, ad una negazione parziale della sequenza logica, ma implica un elemento positivo che è qualitativamente altro: e d'altra parte non è possibile introdurre il divenire nel mondo intelligibile, senza involgere gli intelligibili in quella vicenda di essere e di non essere che ca-

---

(1) Molto significante è anzi a questo riguardo la corrispondenza fra la dottrina di Leibniz e quella di Kant rispetto agli elementi formali: ai rapporti fenomenici di Leibniz corrispondono in Kant le forme dell'intuizione; e alle due categorie di leggi, logiche e morali, che Leibniz riconosce, corrispondono in Kant le due categorie di manifestazioni formali del noumeno, i principii della ragion pura e i principii della ragion pratica.

ratterizza appunto il sensibile. Abbastanza note sono le difficoltà opposte in questo punto alle idee platoniche (1). Ma anche l'idealismo cartesiano non si trova a questo riguardo in una posizione migliore. È vero che l'idealismo greco esclude in genere il concetto del divenire dal suo mondo intelligibile, contrapponendo al mondo del divenire il mondo dell'essere vero ed immutabile: laddove Descartes fonda, si può dire, il suo mondo geometrico sul concetto stesso del movimento, considerandolo come il generatore delle linee e delle figure (2). Ma ciò non esplica le reali trasformazioni degli enti più che l'idea astratta del divenire subordinata all'idea dell'essere non ci esplichi nel sistema platonico il divenire reale nel tempo. Perchè se con ciò s'intende che la realtà intelligibile sia in un divenire continuo, che genera per mezzo del movimento le linee e le figure, si assoggetta in realtà l'intelligibile al tempo, all'attenzione ed alle condizioni dell'esistenza sensibile; e se s'intende invece il divenire intelligibile come una specie di divenire ideale fissato in un'eternità immobile, oltre che si va incontro ad un concetto contraddittorio, non si esplica punto con ciò il divenire temporale e reale degli enti sensibili. Nello stesso imbarazzo si trova evidentemente Malebranche (3); il quale concede che in Dio non può esservi mutazione, nè movimento e perciò ritira tutte le forme, figure e rapporti di grandezza nel sensibile. Ma se l'estensione intelligibile non è che lo sfondo immutabile variamente diviso poi e determinato dalle impressioni sensibili, che cosa diventa il mondo intelligibile esteso della geometria e della fisica cartesiana? Leibniz sembra, è vero, eliminare questa difficoltà col suo nuovo concetto della realtà fenomenica. Per Leibniz infatti l'universo è, come si è veduto, una grande sintesi logica operata dall'intelletto divino e perciò le stesse qualità fenomeniche non sono senz'altro un oscuramento inesplicabile dell'idea, ma sono una visione complessiva indistinta della realtà logica, la quale visione, se anche non raggiunge tutta la realtà ed è perciò sempre una visione fenomenica, è fenomenicamente « bene fondata », avendo un rapporto ben determinato con la corrispondente realtà intel-

(1) Zeller, *Philos. d. Gr.*, II, 1^4, 686-698.
(2) Cassirer, *Leibniz' System*, 12-13.
(3) Malebranche, *Rech. vér.*, I, 332; *Convers. chrét.*, II, 209.

ligibile. L'importanza di questa innovazione è grande: poichè la conoscenza sensibile veniva così introdotta nella scienza, se non per il suo rapporto col reale assoluto, per il suo valore formale e messa così in stretta relazione col conoscere intelligibile. Ma la difficoltà da noi sopra notata rimane tale e quale. Anche Leibniz infatti identifica la ragione e la causa ed erigendo un sistema intelligibile, in cui ogni elemento ha la sua ragione in un antecedente logico, si illude di averne dato con ciò la genesi reale. È vero che egli pone lo spazio ed il tempo come espressioni fenomeniche di rapporti intelligibili: ma ciò che noi neghiamo è appunto che lo spazio ed il tempo e gli altri caratteri dell'essere sensibile possano ridursi a limitazioni od indeterminazioni di rapporti logici: essi sono qualche cosa di positivamente e qualitativamente distinto, che, non essendo un intelligibile per sè medesimo, nè riducibile senza violenza ad uno degli elementi intelligibili, rimane accanto all'intelligibile come una seconda realtà misteriosa ed inesplicabile.

Una posizione particolare sembra avere di fronte a queste difficoltà l'idealismo del Rosmini: in quanto tutti gli attributi del sensibile sono da lui confinati in una forma parallela e coestensiva all'intelligibile, nell'essere reale, al quale appartengono, per conseguenza, la molteplicità, il contenuto sensitivo e la possibilità della contingenza. Ma in realtà Rosmini non fa che interporre fra l'intelligibile ed il sensibile un terzo mondo, il mondo dell'essere reale, il quale, riunendo in sè gli attributi inconciliabili dell'uno e dell'altro, dovrebbe porgere la possibilità di attribuire all'intelligibile un contenuto molteplice ed obbiettivo e nello stesso tempo esplicare il passaggio dall'intelligibile al sensibile. Ora considerando innanzi tutto il mondo intelligibile in sè stesso, così come il Rosmini lo concepisce, è difficile vedere come possa coincidere il sistema delle essenze generate logicamente per le successive limitazioni ontologiche dell'essere finito con il sistema dei termini del Soggetto assoluto prodotti dalla divina immaginazione. Ma, anche sorvolando su ciò, sotto il primo aspetto il sistema delle essenze non sfugge al destino comune di ogni intelligibile assoluto: di dover cioè accogliere in sè elementi contingenti o di dover ridursi ad un piccolo complesso di astrazioni formali, vuote d'ogni contenuto. Rosmini si appiglia a quest'ultimo partito riducendo tutte le idee ad una sola e considerando tutte le altre come limita-

zioni negative della medesima: ma che ne è allora del sistema delle idee assolute? e se noi consideriamo il suo mondo intelligibile sotto il secondo aspetto (chè *in sè stesso* l'intelligibile è per Rosmini un sistema di reali, di sentimenti-soggetti), per poter concepire quelle unità che, erigendosi in altrettanti soggetti, dànno origine al mondo dei reali, noi dobbiamo attribuire ad esse un contenuto sensibile specifico: il che equivale a trasportare in Dio lo stesso mondo sensibile. E se noi neghiamo loro tale contenuto, ossia le poniamo come puri soggetti, come altrettanti principii formali, sull'analogia delle monadi leibniziane, come si può pensare una molteplicità di soggetti senzienti puri, ossia senza alcun contenuto che sia da essi sentito? Il vero si è che la forma reale e la forma ideale rappresentano in Rosmini niente altro che la dualità a noi nota dell'intelligibile e del sensibile. È vero che Rosmini pretende di provare la necessità di un reale coestensivo all' intelligibile rappresentando l' intelligibile come avente bisogno di un fondamento sostanziale che lo faccia esistere non solo rispetto alla mente, ma anche in sè stesso. Ma non è strano innanzi tutto che Rosmini senta il bisogno di fondare la realtà sostanziale dell'essere ideale per mezzo dell'essere reale, dal momento che egli non si stanca di ripetere che il reale può dirsi *essere* solo in virtù dell'essere ideale? Da una parte l'essere reale dovrebbe costituire la sostanzialità, il fondamento dell'essere ideale; dall' altra le variazioni subbiettive, per cui noi lo apprendiamo, non hanno valore obbiettivo ed appena noi pensiamo come esistente in sè il termine che esse ci apprendono, noi ne facciamo un oggetto intelligibile, un'idea. Il Rosmini si avvolge qui in un perpetuo circolo vizioso esigendo la presenza del reale per togliere all'ideale il carattere di semplice possibilità, di esistenza per l'intelletto solo, e d'altra parte derivando l'esistenza obbiettiva del reale solo dal concorso dell'essere ideale. In secondo luogo gli argomenti con cui Rosmini prova l'esistenza della forma reale sono distrutti dalla stessa sua teoria secondo cui il reale è sentimento. Poichè, secondo Rosmini, l'asserire che l'intelligibile deve anche essere reale equivale ad asserire che l'intelligibile deve anche essere sentito. Ora dato pure che l'oggetto d'un'idea debba da Dio essere realizzato, perchè altrimenti Dio sarebbe nel falso, se questo realizzare l'oggetto consiste nel sentirlo come termine del proprio sen-

timento, non si potrà ripetere lo stesso argomento rispetto al sentire? E se noi inoltre consideriamo la dottrina di Rosmini circa i principii sensitivi puri, noi vedremo che in fondo egli attribuisce una realtà assoluta al solo essere ideale. Secondo Rosmini infatti, solo Dio e i principii intelligenti si possono dire veramente esistenti; lo spazio ed i corpi sono dei puri termini dell'attività dei principii intelligenti ed il loro essere vero pende dall'esistenza di questi. « Si può dire in qualche modo, scrive Rosmini nella *Teosofia*, che la creazione degli enti privi d'intelligenza si continua e si compie non solo con l'atto dell'intelligenza divina che veramente li crea, ma anche con l'atto dell'intelligenza umana e d'ogni altra intelligenza: ciascuna di queste intelligenze compie la creazione di tali enti relativa a sè stessa. Quest'atto creativo dell' uomo è la percezione intellettiva. Ed all'obbiezione che allora i reali sensibili non sarebbero quando le intelligenze umane non li conoscessero, Rosmini risponde semplicemente che essi « non sarebbero relativamente a tali intelligenze, ma sarebbero però relativamente alla intelligenza divina che li pose e li creò intendendoli » (1). E se infine consideriamo tutto ciò che Rosmini dice sulla distinzione della conoscenza dell'intelletto dalla conoscenza del senso (2), noi dobbiamo convincerci che in realtà anche Rosmini non considera il sentimento se non come una forma inferiore del conoscere, che prepara la conoscenza ideale: l'essere ideale è l'essere vero, l'essere intelligibile, l'essere reale è l'essere in quanto appreso sotto la forma dello spazio. In seguito a ciò non riuscirà difficile comprendere perchè Rosmini nel suo *Sistema filosofico* consideri l'attività del senso come limitata all'esistenza terrena e quindi riduca l'essenza dell'anima al puro principio intellettivo (3). E così la intuizione dell'essere possibile insegnata da Rosmini non è che l'intuizione confusa dell'Assoluto insegnata dall'idealismo. L'indeterminazione dell'essere iniziale non è un'indeterminazione

(1) Rosmini, *Teos.*, I, 464. Il Rosmini s'accosta così in questo ed altri simili passi alla tesi dell'idealismo immanente; per cui v. questo libro, Cap. II, § 8.

(2) Anche Rosmini usa la parola " conoscenza „ parlando del senso; v. per es. *Teos.*, IV, 500.

(3) Rosmini, *Sist. fil.*, 126, 143.

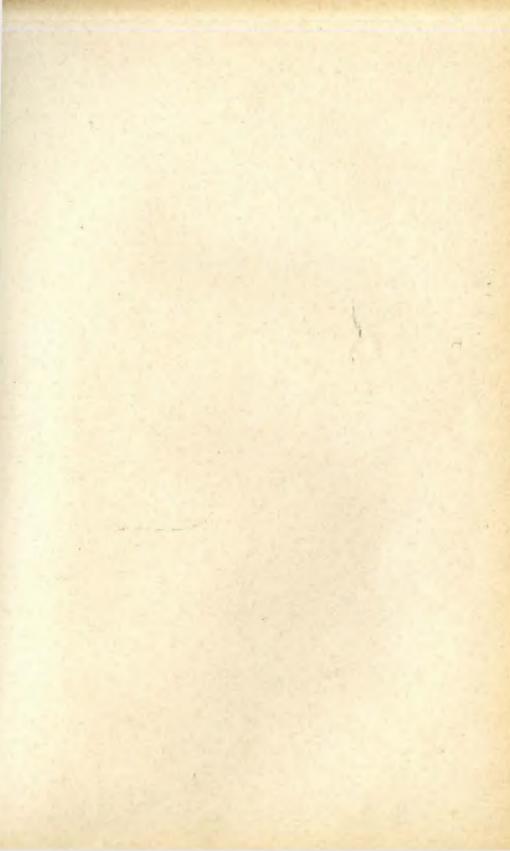
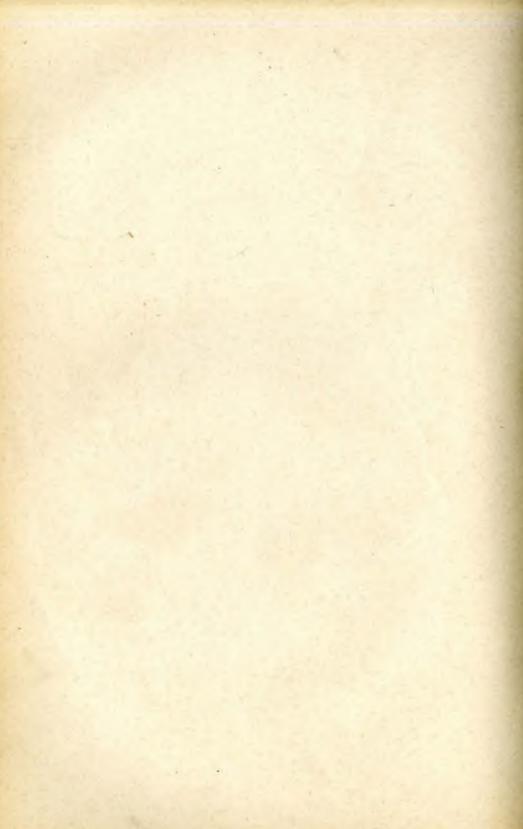
di privazione, come Rosmini pretende nel *Nuovo Saggio* e nel *Rinnovamento*, ma è un'indeterminazione coestensiva a tutte le determinazioni, una pienezza di essere involgente confusamente in sè tutte le determinazioni dell'essere: l'indeterminazione di privazione, come il Rosmini stesso ammette, « non è cosa inerente all'essere stesso, ma procede dall'imperfezione del veder nostro ». Rosmini si avvicina quindi in questo, più che egli nol creda, al Gioberti. E là dove egli difende l'intuito del puro essere possibile, avvicinandosi al criticismo, egli sostiene una dottrina che non è conciliabile con il suo sistema e che d'altra parte, come si è veduto a proposito del criticismo, è in sè stessa insostenibile. Perchè l'*a priori* non deve essere considerato come un elemento ben delimitato e preciso che s'inserisca per così dire nella trama del nostro conoscere e vi si combini con dati di altra origine come un fattore con altri fattori in una moltiplicazione; esso è piuttosto, secondo il concetto profondo di Aristotele e di Platone, un ideale intelligibile che muove la mente in ogni sua operazione e che trae all'atto ciò che essa è solo in potenza; mentre tutto ciò che la mente nostra è in atto non è se non un essere imperfetto e potenziale di questo medesimo ideale intelligibile.

Consideriamo ora l'essere reale di Rosmini nel suo rapporto col sensibile, ossia in quanto esso è il mezzo per cui l'esemplare ideale può realizzarsi nel mondo degli esseri relativi. Il fine principale propostosi da Rosmini nella sua teoria dell'essere reale è appunto l'esplicazione dell'esistenza contingente: poichè se l'essere nella forma ideale è intimamente collegato in un'unità inalterabile, nella forma reale è invece suscettivo di entrare nella molteplicità contingente dell'esistenza separata. Con questa ipotesi egli raggiungeva un duplice intento: in primo luogo di trovare nell'essere reale il fondamento dell'esistenza distinta, dell'attività, delle forme e delle qualità sensibili, che il mondo ideale non è in grado di esplicare: ed in secondo luogo di poter congiungere le esistenze distinte e contingenti coi principii intelligibili senza perciò doverli confondere e cadere così nel panteismo. « Questa divisione dell'ente, scrive Rosmini, pone quella separazione che divide l'ente relativo dall'ente assoluto e però è quella che recide affatto la radice del panteismo. Il che si vede considerando che la forma oggettiva (ideale) non appar-

tiene in proprio all'ente relativo, perchè la forma oggettiva è l'idea spettante all'ordine delle cose eterne e necessarie; quando ogni ente relativo è temporaneo e contingente; onde l'ente relativo non ha come sua propria che la forma soggettiva e reale » (1). Noi ci troviamo evidentemente qui dinanzi ad una questione, che, così come è posta, non appartiene più alla teoria della conoscenza. Limitiamoci a questo proposito a constatare che Rosmini, onde collocare nell'essere reale il fondamento della distinzione tra l'assoluto ed il contingente, è costretto a porre il reale contemporaneamente in Dio, come visione dell'Esemplare divino nel Verbo e realizzazione ossia creazione del medesimo, e nei reali stessi finiti, come esistenza relativa a sè medesimi: il reale è in Dio ed è da lui conosciuto solo sotto il primo aspetto, nell'esemplare divino, nella sua forma obbiettiva e perciò nella sua unità intelligibile (2); esso esiste nei singoli enti sotto il secondo aspetto e cioè come limitato, relativo, molteplice. Il che è indubbiamente una contraddizione: perchè o si deve ammettere che i reali sono contingenti anche in Dio ed allora, poichè è assurdo pensare in Dio alcunchè di contingente, essi sono contingenti solo in apparenza, ma in sè sono necessarii della stessa necessità divina; o si ammette che l'autolimitazione per cui gli enti finiti si costituiscono non è in Dio, ed allora l'esistenza separata procede da una specie di illusione dell'ente, da un principio negativo straniero a Dio. Ma l'affermare che Dio conosca i contingenti come contingenti nel proprio essere assoluto è una contraddizione: il ricorrere all'idea della relatività (in sè assoluta) per spiegare la relatività reale è come un ricorrere all'idea immobile del movimento per spiegare il moto. Abbandoniamo tuttavia queste considerazioni estranee al nostro argomento ed anche qui chiediamoci semplicemente: può un sistema logico di intelligibili esplicare il mondo dei sensibili ed i caratteri dell'esistenza sensibile? Ed anche qui, mi sembra, la risposta non può essere dubbia. Anche il reale divino di Rosmini, in quanto è posto veramente come intelligibile (e però coi caratteri dell'unità, necessità, etc.), non esplica più

---

(1) Rosmini, *Teos.*, V, 103.
(2) Rosmini, *Teos.*, I, 481.

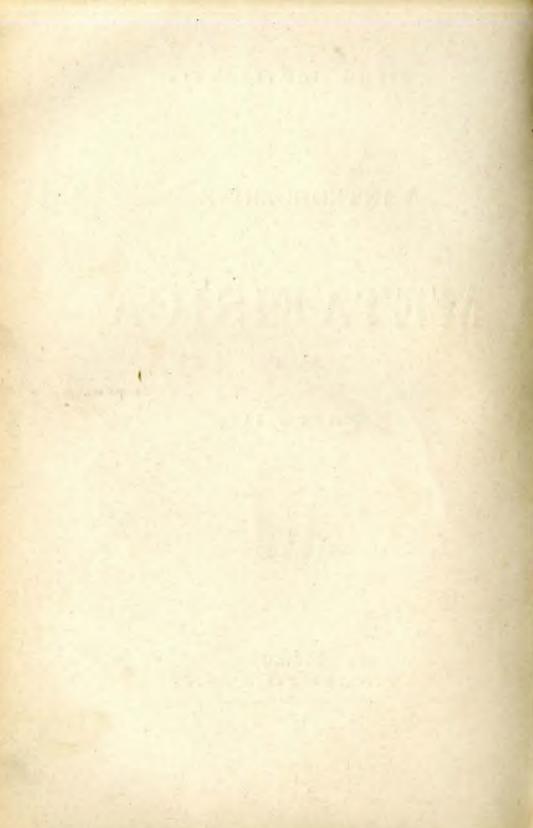
il sensibile; in quanto esplica il sensibile (in quanto, p. es., ha la forma dello spazio, in quanto è sentimento, etc.), non può più essere un intelligibile. Una via sola ci rimane quindi aperta: ed è quella di risolvere il reale nel razionale, il sensibile nell'intelligibile, intendendo per mondo intelligibile non un mondo ideale di entità trascendenti, ma il mondo stesso della realtà sensibile considerato nella sua costituzione logica e nel suo necessario divenire. Questo è il punto di vista del panlogismo che ci riserviamo di prendere in esame nel capitolo seguente.

PIERO MARTINETTI

INTRODUZIONE

ALLA

METAFISICA

Parte III

TORINO
VINCENZO BONA
TIPOGRAFO DELLA REAL CASA
1904

CAPO IV.

La conoscenza razionale.

(Parte seconda).

Ἄθρει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ. εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.

PLAT., *Teet.*, 155 E.

1. — Il *panlogismo* risolve il problema del rapporto fra il sensibile e l'intelligibile attribuendo anche al sensibile i caratteri dell'intelligibile, ossia considerando la realtà sensibile nella sua totalità come lo svolgimento logico d'un principio; nel sapere razionale lo spirito ritrova semplicemente quell'ordine medesimo, secondo cui le cose si sono costituite, riproduce subbiettivamente quella successione logica di atti onde la realtà obbiettiva ha avuto origine. Esso differisce perciò dal razionalismo in quanto non ammette accanto al sistema di principii intelligibili, onde la realtà viene costituita, una realtà di fatto che sia come il caos in cui quelli introducono un ordine; differisce dall'idealismo ontologico in quanto considera la realtà sensibile stessa come razionale nella sua totalità e non come un degradamento irrazionale del mondo ideale. Spinoza ed Hegel possono considerarsi come i rappresentanti più notevoli di questo indirizzo; noi ci

estenderemo brevemente sull'uno e sull'altro, non senza premettere tuttavia all'esposizione del panlogismo hegeliano un cenno sulla filosofia di Fichte, il quale, sebbene non sia pervenuto su questo punto ad una concezione rigorosa e precisa, deve però considerarsi come il vero fondatore del panlogismo postkantiano.

La dottrina di Spinoza è uno svolgimento risoluto e coerente di quella tendenza a risolvere il mondo in una costruzione logico-matematica, che abbiamo veduto essere una caratteristica dell'idealismo cartesiano; essa mira da una parte a trasformare questa costruzione logica in una rigorosa deduzione da un solo principio, dall'altra ad estendere la concatenazione logica senz'alcuna interruzione fino al mondo degli esseri empirici. Il mondo nel suo complesso è secondo Spinoza lo svolgimento d'una natura divina infinita ed unica, la quale abbraccia in sè l'essenza di tutte le cose ed è come l'indeterminazione infinita *(ens absolute indeterminatum)* che in sè comprende tutte le determinazioni dell'essere: « quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest » (1). Ma questo svolgimento è uno svolgimento logico; il rapporto di causa e di effetto è una cosa sola con il rapporto di principio e di conseguenza; il passaggio dalla causa all'effetto, dall'indistinto al distinto è il passaggio da un concetto più universale ad una sua specificazione particolare che lo contiene e lo presuppone. La causa prima non è altro pertanto, secondo Spinoza, che il concetto più universale il quale è implicato logicamente in tutti gli altri, ma può essere pensato da sè senza implicarne alcun altro: in questo senso egli dice che la natura divina è *causa sui*, ossia ha in sè medesima la ragione logica della propria esistenza. Da questo punto di vista si comprende altresì come Dio sia per Spinoza la causa immanente, non la causa transeunte (causa separata, esteriore) del mondo; poichè la causa, nel senso logico in cui Spinoza l'intende, non solo dà l'esistenza all'effetto, ma ne costituisce anche l'essenza. L'ordine intiero della natura concepito nella sua verità non è altro quindi che una processione logica, una derivazione concatenata come una deduzione matematica: comprendere la realtà non significa altro che derivare logicamente l'ordine delle cose esistenti dal suo principio, dalla sostanza divina da

(1) Spinoza, *Eth.*, I, 15.

cui esse necessariamente procedono. È vero che Spinoza chiama Dio causa libera del mondo: ma egli intende ciò nel senso che Dio non è sottoposto ad alcuna coercizione esterna; la libertà che Spinoza gli attribuisce coincide con la necessità eterna della sua natura e non deve punto essere intesa nel senso di poter essere od operare altrimenti. Dall'infinita natura divina, dice Spinoza, le cose procedono con la stessa necessità con cui dall'essenza del triangolo discende da tutta l'eternità la conseguenza che la somma dei suoi angoli sia uguale a due retti. Ed è appunto questa necessità e questo ordine che Spinoza si sforzò di riprodurre dando al suo sistema una forma rigorosamente matematica. Poichè l'intiero ordine delle cose risulta da un certo numero di cause prossime e queste da altre e così fino alla causa prima, così un'esposizione filosofica che voglia essere una fedele imitazione concettuale della realtà dovrà partire dal principio primo e più generale e discendere passo passo fino agli esseri particolari e complessi. Questo processo per cui noi da un principio discendiamo di conseguenza in conseguenza non ha però nulla di comune, ciò ben si comprende, con la derivazione nel tempo. Ogni verità derivata è un effetto ed insieme una conseguenza e perciò è qualche cosa di necessario e di superiore al tempo: quando noi deriviamo il mondo dalla natura divina, noi risolviamo solo subbiettivamente in una serie di proposizioni successive un sistema eterno di verità che discendono dal loro principio per una specie di processione che è fuori del tempo. Il mondo perciò non sorge, non dura, non passa, ma è eternamente come un ordine che eternamente sfavilla da un principio eterno. Di qui si comprende altresì come Spinoza abbia rigorosamente bandito dal suo sistema la libertà e la finalità, considerando le cause finali come pure finzioni dell'ignoranza umana. Dal momento che le cose sono fra loro così concatenate come una serie di verità matematiche, tutto ciò, che è, è necessariamente e può essere mostrato come una conseguenza necessaria del relativo principio; ciò che non trova luogo in questa concatenazione serrata non è reale, non esiste. L'agire libero sarebbe un'attività senza causa: e come si può parlare di finalità in un sistema geometrico? Le verità matematiche hanno una ragione, non un fine. Epperò non essendovi alcun fine, tutto ciò che è, per il fatto medesimo che è, è razionale e neces-

sario: ogni cosa è perfetta e buona perchè così è e così deve essere: forse che una verità matematica può dirsi migliore di un'altra? L'unico punto di vista ragionevole di fronte alla realtà è perciò quello di colui che aspira freddamente a comprenderla: la realtà non suscita nel savio nè dolore nè sdegno.

Il primo momento di questo processo logico è il passaggio dalla sostanza agli *attributi*; ciò che in primo luogo discende dalla infinità non soltanto quantitativa, ma anche qualitativa della natura divina è che essa sia costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, ossia rivela un aspetto particolare della natura divina, quantitativamente infinito, il quale può essere concepito indipendentemente dagli altri. Ciò equivale a dire dal punto di vista logico che il contenuto dell'idea prima di sostanza si specifica in un numero infinito di idee indipendenti l'una dall'altra, ciascuna delle quali diventa alla sua volta il punto di partenza d'una serie indefinita di specificazioni da essa logicamente derivabili (modi). O se invece volessimo considerare la cosa sotto l'aspetto del divenire naturale, potremmo dire che la sostanza divina si rivela in un numero infinito di forze eterne, originarie, realmente distinte ed indipendenti, ciascuna delle quali si esplica indefinitamente nel proprio campo dando origine ad un aspetto dell'essere rigorosamente limitato dal punto di vista qualitativo e preciso dagli altri (1). Tuttavia degli infiniti attributi di Dio due soli si rivelano al nostro intelletto: l'estensione ed il pensiero. Il mondo ci si presenta perciò come lo sviluppo logico di due attributi, ciascuno dei quali dà origine ad un mondo assolutamente distinto, sotto l'aspetto qualitativo, dall'altro: l'uno e l'altro costituiscono nondimeno un mondo in sè essenzialmente unico, non essendo l'estensione e il pensiero due sostanze separate, ma due attributi paralleli d'un'identica sostanza. La successione dei pensieri

---

(1) Questa è l'interpretazione che dà KUNO FISCHER degli attributi di Spinoza (*Spinoza's Leben, Werke und Lehre*, 383 ss.): interpretazione a mio avviso molto impropria. Che il divenire logico assorbisca in sè nel sistema di Spinoza il divenire naturale e perciò possa fino ad un certo punto essere pensato sotto l'aspetto del divenire naturale, si comprende; ma realmente il concetto di forza è straniero alla concezione logico-geometrica di Spinoza.

divini coincide con la successione dei modi dell' estensione, in modo che il mondo delle idee riproduce nel modo più fedele il mondo dei rapporti corporei: « ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum » (1). S'intende che anche per Spinoza (come già si è notato a proposito di Malebranche) la estensione infinita, unica, indivisibile della natura divina non coincide con l'estensione finita e divisibile del senso e non può perciò essere toccata dalle affezioni di questa. Così per es. noi concepiamo che questa o quella quantità d'acqua possa essere divisa, essere generata o corrompersi; ma l'acqua come sostanza, l'acqua in sè, potremmo dire con espressione platonica, non ammette nè divisione, nè generazione, nè corruzione (2).

Gli attributi si specificano alla loro volta in un infinito numero di affezioni particolari da cui hanno origine gli individui. Esse sono chiamate *modi* perchè non possono venir concepite per sè medesime, ma sono semplici determinazioni delle idee degli attributi per mezzo di cui sono concepiti ed in cui conseguentemente sono: il triangolo, per es., è un modo dell'estensione, in quanto è una semplice determinazione dell'estensione, senza di cui non potrebbe nè essere, nè essere concepito. La specificazione degli attributi dà origine a due maniere di esistenza. In quanto i modi non sono che la sostanza divina in un particolare stato ed in una particolare manifestazione, in quanto cioè le specificazioni costituenti i modi non vengono isolate dalla natura divina, essi costituiscono i *modi eterni ed infiniti* che non hanno un'esistenza ed una durata determinate: essi sono le categorie supreme che derivano dalla natura assoluta di uno dei divini attributi (modi eterni primitivi) e le essenze individuali che da questa natura assoluta derivano per l'intermezzo dei modi eterni primitivi (modi eterni derivati) (3). I modi eterni costituiscono le essenze stesse delle cose, le idee eterne degli esseri partico-

---

(1) Spinoza, *Eth.*, II, 7.

(2) Spinoza, *Eth.*, I, 15 Schol.

(3) Spinoza, *Eth.*, I, 21-23. Così io interpreto la distinzione dei modi eterni primitivi e derivati, per cui cfr. Camerer, *Die Lehre Spinoza's*, 126 ss. I modi eterni primitivi sono bensì essenze universali (le *notiones communes* della conoscenza di secondo grado), ma non idee generiche nel senso platonico.

lari, le quali, anche quando questi non esistono nel tempo come modi finiti, esistono egualmente in Dio come essenze superiori al tempo: « nam (dice Spinoza) etsi unaquæque res ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen qua unaquæque in existendo perseverat (che è una cosa sola con l'essenza della cosa, cfr. *Eth.*, I, 24, Coroll.) ex æterna necessitate naturæ Dei sequitur (1) ». In quanto invece i modi costituiscono altrettante esistenze individualizzate, separate dall'infinito numero degli altri modi, essi costituiscono i *modi finiti e determinati*: i quali sono caratterizzati da una parziale negazione della loro essenza infinita ossia del modo infinito corrispondente (2). Ciò che li costituisce è propriamente il fatto che l'essenza delle cose non giunge nell'esistenza empirica ad una perfetta esplicazione di sè medesima, ma è compressa e limitata in ogni parte dagli altri modi e perciò determinata nel tempo; tale negazione parziale dell'essenza delle cose è nella legge stessa dell'ordine naturale, per cui l'una cosa deve necessariamente agire sull'altra determinandola e limitandola.

Ogni essere ha quindi una duplice esistenza: il mondo risulta dall'intreccio di due causalità, di cui l'una produce le essenze eterne, l'altro le esistenze finite. L'una e l'altra sono ugualmente una concatenazione necessaria: « modi divinæ naturæ ex eadem necessario, non vero contingenter secuti sunt, idque vel quatenus divina natura absolute, vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur ». E nell'uno e nell'altro senso Dio è sempre la causa vera di tutti i modi; ma se noi consideriamo ogni singola cosa come procedente eternamente da Dio, noi non possiamo allora pensarla se non come un'essenza eterna non legata a nessun tempo: se noi la pensiamo come un'esistenza finita e relizzata in un certo spazio ed in un certo tempo, noi dobbiamo allora considerarla come limitata, negata dal concorso delle altre esistenze e perciò come intrecciata nella catena delle cause finite, come determinata causalmente da altre esistenze limitate, che sono alla lor volta determinate da altre e così all'infinito (3). Tutto ciò che vi è di positivo e di reale nelle cose

(1) Spinoza, *Eth.*, II, 45 Schol.
(2) Spinoza, *Eth.*, I, 8 Schol. 1.
(3) Spinoza, *Eth.*, I, 28.

sta nella loro essenza eterna, poichè le esistenze determinate possono dirsi reali solo in quanto hanno il loro fondamento nelle essenze eterne procedenti dalla natura divina: la realtà, la forza, la virtù delle cose esistenti è appunto nello sforzo « quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur », nello sforzo di rendere la propria esistenza adeguata alla propria essenza. Il carattere dell'esistenza finita consiste invece in una limitazione esteriore imposta agli esseri finiti dalla loro concatenazione con altri esseri finiti, in una negazione parziale dell'esistenza dell'essenza, in una specie di diminuzione che le essenze subiscono nel loro concorso per l'esistenza. L'essenza delle cose non involge, dice Spinoza, la loro esistenza: l'essenza d'un dato individuo, p. es., non involge la necessità della sua esistenza e l'ordine delle cause naturali (naturæ ordo) può fare sì che esso esista come che non esista (1). Anzi quest'ordine naturale implica sempre una parziale non esistenza d'ogni singola essenza: per effetto della concatenazione delle cause finite ossia della reciproca determinazione delle esistenze vi deve essere un tempo in cui l'essenza d'una cosa non è ancora realizzata come esistente ed un tempo in cui, sopraffatta dalla potenza delle azioni esterne, essa deve cessare di esistere. Come l'esistenza è prodotta da un'altra cosa esistente, così la distruzione è anche un effetto di altre cause esistenti: poichè l'essenza delle cose non ha in sè alcuna contraddizione interna per cui debba distruggersi da sè stessa (2). Quest'azione di cause straniere sull'esistenza d'un essere, questa limitazione nell'esistenza delle essenze è ciò che Spinoza denomina *passione* (3). E da quest'azione nasce appunto il carattere accidentale delle cose finite: non perchè anch'esse non siano in sè necessarie di quella necessità a cui tutto soggiace, ma perchè l'apparire e il disparire loro, non essendo determinato dall'essenza stessa delle cose ed essendo intrecciato in un ordine naturale a noi ignoto, ci appare come alcunchè di arbitrario e di contingente (4).

Ora anche l'uomo ha un duplice modo di essere; come ogni

(1) Spinoza, *Eth.*, I, 24; II, Ax. 2.
(2) Spinoza, *Eth.*, III, 4; III, 6.
(3) Spinoza, *Eth.*, III, def. 2; IV, 23.
(4) Spinoza, *Eth.*, I, 33 Schol.; IV, def. 3.

altro ente esso è sotto un aspetto un modo eterno della natura divina, sotto un altro aspetto un modo finito, un'esistenza empirica limitata dall'azione degli esseri esteriori; ed il fine della filosofia è precisamente, secondo Spinoza (come indica il titolo stesso dell'opera sua capitale), quello di insegnare agli uomini la via che conduce dall'esistenza inferiore alla superiore, dalla passione all'azione, dal tempo all'eternità. La questione che ora ci si impone è quindi la seguente: Che cosa è ciò che condiziona nell'uomo l'una e l'altra esistenza? La soluzione di questo problema è cercata da Spinoza nella teoria della conoscenza: i diversi gradi di perfezione dell'esistenza sono, secondo Spinoza, una cosa sola con i gradi di perfezione della conoscenza. Ai due gradi dell'esistenza, la vita nel tempo e la vita nell'eternità, corrispondono due momenti successivi della conoscenza, la conoscenza inadeguata del senso e la conoscenza adeguata della ragione: ma questo secondo momento viene poi ancora da Spinoza diviso in due gradi di cui il primo rappresenta una specie di transizione dal conoscere inadeguato al conoscere perfettamente adeguato (1).

L'esistenza finita ha la sua ragione nell'imperfezione del conoscere di primo grado, ossia del conoscere sensibile. Questo risulta, secondo Spinoza, dal complesso dei modi del pensiero corrispondenti alle modificazioni che il corpo subisce per effetto della causalità empirica: ogni volta che il corpo subisce l'azione d'un corpo straniero si produce in esso una modificazione fisica, in corrispondenza alla quale si ha nell'anima un'idea, la quale rende la natura del proprio corpo e del corpo agente: l'una e l'altra natura sono tuttavia comprese in un atto solo, in un'idea sola (2). Per mezzo di quest'idea, nonostante il suo carattere subbiettivo (per cui noi apprendiamo in essa non tanto l'oggetto agente su di noi quale esso è, quanto piuttosto il nostro corpo in quanto è modificato dall'oggetto), noi abbiamo una rappresentazione dell'oggetto agente, un'immagine: la quale, come atto

---

(1) I quattro gradi di cui nel *De intell. emend.* corrispondono ai tre gradi dell'*Ethica* in quanto in questa i primi due sono compresi in uno solo. Lo stesso esempio del *De intell. emend.* ricorre nell'*Ethica,* II, 40 Schol. 2.

(2) Spinoza, *Eth.,* I, App.; II, 16.

del pensiero, deve naturalmente essere ben distinta dall'impressione corporea che le corrisponde. Si comprende perciò come questa specie di conoscenza sia strettamente collegata con l'esistenza (empirica) del corpo: l'anima non esprime l'esistenza attuale del corpo e non concepisce le affezioni del corpo come attuali che a condizione che il corpo continui ad esistere: quindi essa non concepisce alcun corpo come esistente in atto che a questa medesima condizione: onde risulta ancora che essa non può nulla rappresentarsi, nè ricordare alcuna cosa passata se non a condizione che il corpo continui ad esistere (1). Ora questa conoscenza deve naturalmente essere molto imperfetta: e l'imperfezione sua consiste nella sua natura incompleta, non essendo appunto l'errore che una privazione della cognizione: « falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideæ inadequatæ, sive mutilatæ et confusæ involvunt (2) ». Ogni conoscenza di un dato oggetto per la sensazione è infatti la conoscenza di un rapporto di quest'oggetto con noi, non dell'oggetto in sè nella sua essenza e nei suoi innumerevoli rapporti; inoltre per la confusione dell'elemento subbiettivo e dell'obbiettivo, ossia di ciò che appartiene al soggetto senziente e di ciò che appartiene all'oggetto agente la conoscenza del senso è indistinta ed oscura. Perciò appunto anche di sè stesso lo spirito non ha che un'imperfetta notizia: perchè le oscure e confuse sensazioni, che egli possiede, non rendono certamente l'essenza del suo spirito, la quale dovrebbe invece comprendere tutte le idee corrispondenti alla sua essenza corporea. Nè a miglior risultato conducono le complicazioni del conoscere sensibile, tra cui Spinoza pone anche i concetti generici ed astratti, i quali non rappresentano per lui se non immagini individuali insieme confuse. « Così, se si producono ad un tratto nel corpo umano moltissime immagini d'uomini, la nostra forza immaginativa senza essere totalmente esaurita è talmente indebolita che il nostro spirito non può più rappresentarsi il numero preciso di queste immagini, nè le piccole differenze di colore, di grandezza, ecc. che le contraddistinguono. Allora viene distintamente rappresentato solo ciò che è comune

(1) Spinoza, *Eth.*, V, 21 Dem.
(2) Spinoza, *Eth.*, II, 35.

a tutte le immagini, in quanto il corpo umano ne è affetto: e così avviene perchè è precisamente ciò che è comune a tutte le immagini che più affetta il corpo; e ciò è quanto si esprime col nome « uomo » e si afferma di tutti gli innumerevoli individui umani » (1). Fino a che pertanto l'uomo attinge la sua conoscenza dalle impressioni che il corso naturale delle cose in lui produce, dall'*experientia vaga*, egli non può avere una cognizione adeguata di sè, dei corpi e del tutto; ignorando la vera natura di sè medesimo e delle altre cose egli subisce una specie di limitazione della propria essenza, pone sè stesso come determinato e compresso in ogni parte dall'azione di esseri stranieri; così la conoscenza inadeguata pone il nostro spirito in balìa delle cose esteriori e rendendolo soggetto alle passioni, che da questa schiavitù hanno origine, lo condanna ad un'infelicità inevitabile.

Ma ogni essere ha, secondo Spinoza, una tendenza a conservare sè stesso di fronte all'azione delle cause esterne, a realizzare pienamente nell'esistenza la propria essenza: per questa via lo spirito perviene gradualmente alla cognizione perfetta della propria essenza, alla coscienza della propria fondamentale identità con la natura universale e divina e in questo sentimento della propria identità con la vita e l'attività del Tutto trova la libertà e la pace. Questa conoscenza perfetta è tuttavia ancora distinta da Spinoza in due gradi: il primo è quello della conoscenza razionale astratta (conoscenza di secondo grado), il secondo è quello della conoscenza razionale intuitiva (conoscenza di terzo grado). Vediamo ora anzitutto come si opera il passaggio dalla conoscenza sensibile alla conoscenza razionale astratta. Ciò che rende oscura e confusa la conoscenza del senso è la confusione di ciò che nell'atto del conoscere è dovuto all'azione esterna e di ciò che è proprio del nostro corpo. Ma se vi è nel corpo nostro e nel corpo esteriore qualche cosa di comune, che sia egualmente nel tutto come nelle sue parti, è chiaro che nel caso di un'impressione corporea l'idea corrispondente a quest'elemento comune sarà un' idea chiara e distinta. Poichè, essendo quest'elemento eguale nel tutto e nelle sue parti e perciò facendosi esso valere in ogni singolo atto nella totalità della sua

(1) Spinoza, *Eth.*, II, 40 Schol. 1.

natura e dei suoi rapporti, l'idea che noi ne avremo sarà completa: e di più, essendo esso comune al nostro corpo ed agli altri, la sua natura non sarà turbata nell'atto dell'affezione da un'intrusione straniera, poichè essa è uguale nell'agente e nel paziente; onde l'idea corrispondente sarà altresì chiara e distinta. E lo stesso si dica anche in rapporto a ciò che, pur non essendo comune egualmente a tutte le cose, è tuttavia comune a noi ed a molte cose (1). Così lo spirito giunge al possesso d'un certo numero di idee adeguate: alle quali poi si devono aggiungere tutte quelle che possono venir da esse logicamente derivate. Queste idee adeguate degli elementi semplici della realtà (la cui corrispondenza con le idee innate di Descartes è evidente) sono da Spinoza chiamate nozioni comuni, fondamenti della ragione. Esse debbono venir ben distinte dagli universali della scolastica e da quei termini che Spinoza chiama trascendentali, « come *essere, cosa, qualche cosa* ». Questi universali sono, come si è veduto, il risultato d'una specie di sovrapposizione e confusione delle immagini particolari, unità fittizie ed arbitrarie che si formano naturalmente in diverso modo nei diversi uomini e che perciò hanno suscitato tante controversie tra i filosofi. Anche le nozioni comuni non coincidono con alcun'essenza particolare; esse sono le cause generali che, componendo secondo leggi necessarie la loro azione, dànno origine alle essenze particolari; ma, pur essendo sempre astrazioni, esse sono (se così è lecito dire) astrazioni concrete, fondamenti reali degli esseri. Di più convien sempre ricordare che esse non vengono allo spirito da una specie di rivelazione misteriosa, ma sorgono dal contatto immediato dell'essere nostro con gli oggetti; anche per le idee adequate il fondamento è dato dalle affezioni corporee. Anche Spinoza del resto non specifica quali siano queste idee fondamentali della ragione: tra esse naturalmente sono a comprendersi le idee degli attributi e l'idea di Dio, la cui natura eterna ed infinita è necessariamente implicata in ogni oggetto finito. Di queste idee è propria quella chiarezza intuitiva che Descartes predicava delle sue idee innate: « sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est » (2). Quindi ciò

(1) Spinoza, *Eth.*, II, 38-39.
(2) Spinoza, *Eth.*, II, 43 Schol.

che caratterizza il sapere razionale di fronte al sapere sensibile è la sua assoluta obbiettività. La conoscenza sensibile varia nei diversi individui in dipendenza sia della varia costituzione del loro corpo, sia della loro varia posizione nella concatenazione delle esistenze; la conoscenza delle essenze eterne è uguale sempre e dappertutto. Queste idee adequate fondamentali diventano poi il punto di partenza di una conoscenza adequata di tutta la realtà: lo spirito, applicando queste idee anche alle conoscenze oscure e confuse, perviene a discernere ciò che vi è in esse di comune e di differente, le distingue, le chiarisce e le connette nell'ordine universale delle idee adequate. La conoscenza adequata nella sua forma astratta è così la conoscenza dei modi eterni dai quali è costituita l'essenza immutabile degli individui; subordinando gli esseri particolari alle essenze universali, essa ce li mostra nella loro dipendenza necessaria dalle loro cause o ragioni generali; perciò Spinoza dice che questa conoscenza ci fa conoscere le cose *sub quadam æternitatis specie*. Per essa lo spirito cessa gradualmente di sentire nell'azione delle cause esteriori l'azione di altrettanti esseri stranieri; comprendendo quest'azione nella sua derivazione dalle essenze eterne, ond'esso medesimo è costituito, esso trae per così dire tutto dalla propria natura; così lo spirito cessa di sentirsi dipendente dalle cose esteriori, e si sottrae alla vicenda dolorosa delle passioni. Il fine che l'uomo allora si propone, è di pervenire ad una conoscenza sempre più perfetta, perchè s'avvede che in questa conoscenza perfetta stanno la sua vera vita e la sua beatitudine: quindi esso è tratto a ricercare tutto ciò che può conservare ed accrescere la perfezione del suo essere e del suo conoscere: da questo principio supremo Spinoza deriva poi tutte le applicazioni particolari della sua morale.

Dalla conoscenza razionale astratta lo spirito passa infine alla conoscenza razionale intuitiva; esso procede, come Spinoza dice, « dalle idee adequate dell'essenza propria di alcuni attributi di Dio alla conoscenza adequata dell' essenza delle cose » (1). Questa particolarizza la conoscenza adequata, che nella seconda forma è limitata alle cause generali delle cose, estendendola a

---

(1) Spinoza, *Eth.*, II, 40 Schol. 2.

tutte le essenze particolari in quanto esse sussistono nell'unità della natura divina; l'una abbraccia la concatenazione generale delle cose in astratto, l'altra in concreto. Perciò la conoscenza di secondo grado è da Spinoza detta una *cognitio universalis:* le nature generali, che essa ha più particolarmente come oggetto, non costituiscono ancora nessuna essenza particolare. Invece la conoscenza di terzo grado considera ogni natura nella sua individuazione, vede le cause generali nell'unità particolare che esse costituiscono e per converso vede queste unità particolari nella loro discendenza necessaria dalle cause universali e dalla causa universalissima e prima che è l'essenza divina (1). Questa è la vera conoscenza delle cose *sub specie æternitatis;* ad essa corrisponde nel sentimento l'amore intellettuale di Dio. Poichè siccome l'anima in questo stato conosce sè medesima in Dio, ossia conosce Dio in quanto causa di sè medesima e di ogni altra cosa, così il suo sentimento non può essere rivolto che ad amare la sorgente di sè medesima e della propria gioia, che è Dio. Ed essendo questa conoscenza e questo amore la più alta virtù dell'anima, così essi sono per essa anche la beatitudine più alta (2). In questa conoscenza ed in questo amore l'anima giunge al possesso definitivo del bene eterno, che, come la conoscenza del vero, non può più essere ritolto all'uomo e che è superiore a tutte le vicissitudini dell'esistenza ed anche alla morte; in essa l'anima trova quella pace profonda che nasce dal sentimento della propria eternità e che non possederà mai colui il quale vive nell'ignoranza di sè e di Dio e per cui cessare di patire è una cosa sola con il cessare di esistere.

La dottrina di Spinoza, che noi abbiamo fin qui riassunto nella parte relativa al punto che ora ci interessa, concorda così col principio fondamentale del panlogismo, secondo cui il mondo è nella sua totalità un processo logico eterno; solo essa pone questo processo, come distinto in un ordine finito (condizionato dalla conoscenza inadequata), in cui hanno origine per l'uomo la passione, la schiavitù, la miseria; ed in un ordine eterno (condizionato dalla conoscenza adequata), in cui alla passione suc-

---

(1) Spinoza, *Eth.,* V, 36 Schol.
(2) Spinoza, *Eth.,* V, 25, 32; 27.

cede l'attività pura, alla schiavitù la libertà, alla miseria la beatitudine perfetta. Sorvolando per ora sull' esame del principio fondamentale del panlogismo in sè stesso, limitiamoci a due osservazioni in rapporto alla forma particolare che esso assume nel sistema di Spinoza. La prima si riferisce alla posizione assoluta dell'estensione ed al conseguente parallelismo dei due attributi e dei rispettivi modi; dalla quale posizione assoluta d'una forma dell'essere, che non può in nessun modo venir posta indipendentemente dallo spirito e che non può venir considerata che come un momento di quel processo, in sè essenzialmente spirituale, onde risulta la realtà, derivano a Spinoza numerosi e gravi imbarazzi. Notiamo a questo proposito anzitutto che, secondo Spinoza, l'aspetto spirituale della realtà non fa che esprimere la costituzione del corrispondente aspetto materiale ed esteso: « oggetto dell'idea, che costituisce l'anima umana (dice Spinoza), è il corpo, ossia un certo modo dell'estensione e niente altro » (1). Ora dal momento che, sia sotto il suo aspetto eterno (cfr. *Eth.*, V, 23 Dem.), sia sotto il suo aspetto finito, l'idea non è che la rappresentazione, la traduzione spirituale d'un corrispondente modo dell'estensione, il mondo dello spirito è ridotto ad essere niente altro che un'ombra, un epifenomeno, una specie di riflesso spirituale dell' esteso, e non ha in fondo alcun contenuto proprio. Nè in ciò lo aiuta menomamente l'appello all'*idea mentis*, per mezzo di cui Spinoza vorrebbe spiegare l'unità di coscienza del soggetto umano (2); poichè quale potrà essere il contenuto obbiettivo di questo soggetto puro, dal momento che le idee, di cui è conscio, non sono esse stesse che la soggettività pura dei modi corrispondenti dell'estensione? E come si spiegherà il complesso delle qualità sensibili, che sono pure una realtà psichica ben distinta dai movimenti, a cui si dovrebbero ridurre secondo la nota dottrina delle qualità seconde, ed a cui nulla può corrispondere sotto l'aspetto dell'estensione? D'altra parte poi è ben difficile mantenere questo parallelismo nelle forme più alte del pensiero (e sopratutto in riguardo al pensiero assoluto. La dottrina di Spinoza a questo riguardo

---

(1) Spinoza, *Eth.*, II, 13.

(2) Si cfr. su questo punto Kuno Fischer, o. c., 484 ss.; Camerer, o. c., 53 ss.

(vedasi p. es. *Eth.*, V, 39) è visibilmente forzata; l'attributo parallelo dell'estensione è come una catena che il pensiero si trascina appresso con grave impaccio. Onde si spiega come sotto l'aspetto dell'eternità l'estensione venga ridotta (il che muta la difficoltà, ma non la sopprime) all'idea dell'estensione: e come Spinoza ponga l'eternità del corpo in un'idea divina, « che esprime l'essenza di questo o quel corpo umano sotto il carattere dell'eternità » (1), ma non ci dia alcuna spiegazione intorno a ciò che può essere nell'eternità quel modo particolare dell'estensione che è il corpo umano. Da questa posizione assoluta dell'estensione deriva appunto al sistema di Spinoza quel carattere ambiguo, per cui esso oscilla in certo modo fra l'idealismo e il naturalismo. Poichè la natura divina di Spinoza, che è estensione nello stesso tempo che pensiero e da cui sono esclusi l'intelletto e la volontà, è senza dubbio sotto un certo aspetto un'entità più vicina alla cieca forza universale ed eterna del naturalismo che non all'Idea del panlogismo idealistico: il che ci spiega appunto come fra i suoi espositori alcuno abbia potuto, negligendo l'aspetto logico, e mettendo in rilievo l'aspetto opposto, presentare il sistema di Spinoza come un pretto naturalismo (2).

La seconda osservazione si riferisce al modo con cui egli deriva, o almeno dovrebbe derivare logicamente il mondo dal suo principio. A questo riguardo dobbiamo notare che, anche limitando la nostra considerazione agli attributi divini ed ai modi eterni, da cui il mondo dovrebbe risultare per una specie di costruzione geometrica, Spinoza non ha punto esplicato nè come dalla sostanza unica possano logicamente derivarsi i suoi attributi, nè come da questi derivino i modi eterni primitivi, nè come dalla composizione di questi risulti l'infinita varietà delle essenze particolari. Già è stato anzi da altri osservato come questa dispersione dell'unità della natura divina in un'infinità di attributi distinti contrasti gravemente con l'unità della sostanza ed inter-

(1) Spinoza, *Eth.*, V, 22.

(2) Sul carattere naturalistico dello Spinozismo si cfr. Kuno Fischer, o. c., 550-51. Il Wahle (*Kurze Erklärung d. Ethik v. Spinoza*, 1899) si spinge in questo senso tanto oltre da considerare Spinoza come un rappresentante dell'attuale positivismo fenomenistico.

rompa la continuità della derivazione logica del mondo dalla natura divina (1). Il passaggio dalla sostanza « ens absolute indeterminatum » all'infinito numero dei suoi attributi e da questi ai modi eterni è in realtà la posizione d'una molteplicità originaria; posizione resa necessaria a Spinoza dall'impossibilità di derivare o costruire logicamente il mondo, partendo da un'indeterminazione prima: onde il sistema suo è nelle sue intenzioni un panlogismo monistico, in realtà è un pluralismo che costruisce il mondo con un certo numero di « nature prime », che esso pone in Dio senza derivarnele. E lo stesso dobbiamo ripetere in rapporto alla derivazione dei modi finiti, delle esistenze. Spinoza dice che Dio contiene in sè la ragione delle essenze come delle esistenze: ma dov'è la ragione perchè Dio, la cui essenza non contiene in sè contraddizione alcuna, debba nelle sue manifestazioni finite entrare quasi in lotta con sè stesso e sotto l'aspetto d'un essere finito negare sè stesso sotto la forma d'un altro essere finito? Perchè le essenze eterne debbono cadere in questa lotta reciproca per l'esistenza? Che cosa aggiunge l'esistenza empirica (che è in realtà una negazione) all'immobile ed eterna realtà dell'essenza? Spinoza si limita qui alla pura affermazione della concatenazione logica di tutte le cose come aventi la loro ragione in Dio; ma in realtà si arresta al dualismo dell'intelligibile e del sensibile, che abbiamo veduto essere proprio dell'idealismo ontologico.

A queste difficoltà si potrebbero aggiungersi le altre difficoltà che lo spinozismo ha comuni con ogni altra forma di panlogismo e che qui accenniamo soltanto di volo. La prima di esse sta nella riduzione del divenire naturale al divenire logico; anche la causalità finita non è altro infatti, o almeno non dovrebbe essere altro che un processo logico. Ora è proprio d'ogni processo logico di sussistere nella sua totalità fuori del tempo; come si esplica allora la successione delle cause naturali nel tempo? Una seconda difficoltà sta nella coesistenza della sostanza unica ed infinita con i suoi attributi ed i suoi modi: la cui esistenza non solo non è derivabile dall'unità della sostanza, ma è con essa decisamente inconciliabile. Questa, se veramente è una, assorbe

(1) Camerer, o. c., 6 ss.

in sè tutti gli altri esseri in maniera che è impossibile pensare la sua unità come coesistente con una molteplicità di modi: questa molteplicità non può essere allora che una molteplicità formale procedente da un'illusione, da un pensiero limitato. Ma anche la stessa esistenza di questo punto di vista illusorio e limitato costituisce una terza e gravissima difficoltà. Se la realtà è un processo assoluto, perchè il punto di vista assoluto ha, almeno sotto l'aspetto soggettivo, un cominciamento? Perchè mai lo spirito nostro non riconosce dall'eternità sè stesso come un momento eterno di un processo eterno, ma si eleva gradualmente a questo punto di vista per mezzo di un processo che ha luogo nel tempo? E per ultimo se tutte le cose discendono logicamente dalla natura divina è naturale la conseguenza che Spinoza ne deduce riguardo la loro assoluta necessità (1); perchè, se le cose avessero potuto essere altre, anche la natura divina avrebbe potuto e potrebbe essere altra; ossia vi sarebbero in realtà più nature divine. Ora anche la suddetta conseguenza con tutti i corollarii che ne derivano (come Fichte ha mostrato meglio di ogni altro nella prima parte della *Bestimmung des Menschen*) deve essere considerata come una vera riduzione all'assurdo.

Tutte queste considerazioni critiche non ci impediscono tuttavia certo di riconoscere la profonda verità del principio affermato da Spinoza: che il mondo dell'eternità non è un mondo di esseri trascendenti, separato da una profonda diversità di natura dal mondo che noi vediamo, ma è questo mondo stesso considerato sotto il suo aspetto eterno. In ogni essere vi è qualche cosa di eterno, anzi ogni essere è qualche cosa di eterno non appena noi lo consideriamo non nella sua individualità divelta dall'ordine delle cose, ma come un momento di quell'ordine ideale, in cui sembra disvelarsi a noi una realtà più profonda. Soltanto quest' ordine intelligibile non solo non assorbe in sè (anche empiricamente) l'ordine sensibile, da cui si distingue come si distingue il noumeno dal fenomeno: ma non è esso medesimo un reale assoluto che costituisca rispetto al mondo sensibile un *prius* logico eterno ed immutabile. Anche l'ordine

---

(1) Spinoza, *Eth.*, I, 33.

intelligibile è una forma, in cui la coscienza aspira a rendere l'Unità assoluta, ed ha rispetto a questa un puro valore fenomenico; l'Unità non è un primo assoluto, da cui discenda per un processo egualmente assoluto una molteplicità intelligibile, ma è il termine ideale verso cui questa stessa molteplicità aspira, è l'assoluta realtà verso cui tendono tutte le serie fenomeniche possibili, come verso il loro fine assoluto ed il loro fondamento immanente.

2. — Il panlogismo della speculazione postkantiana si differenzia dal panlogismo spinozistico principalmente in tre punti. In primo luogo in quanto esso è (in principio almeno) prettamente idealistico. Posto il dualismo irreducibile del pensiero e dell'estensione, era naturale per Spinoza considerare il mondo da una parte come un ordine di idee, di modi del pensiero, dall'altra come un ordine di corpi, di modi dell'estensione: in altre parole come un ordine logico coestensivo e parallelo ad un ordine geometrico. Leibniz soppresse definitivamente questo dualismo risolvendo l'estensione in una pura parvenza d'una realtà intelligibile di natura spirituale: onde non rimase al pensiero filosofico altra via che quella di considerare il mondo come un risultato della complicazione di principii spirituali o dello svolgimento d'un principio spirituale. In secondo luogo il principio, dal cui sviluppo procede il mondo, non è, come nello spinozismo, una realtà fatta e finita, un essere compiuto una volta per sempre: ma è un'attività eterna che aspira ad attuare attraverso una serie infinita di determinazioni un fine inarrivabile, una libertà infinita che si realizza nello sforzo continuamente rinnovellato, di portare alla coscienza perfetta di sè medesima la pienezza della propria natura. Questo secondo carattere del panlogismo postkantiano discende evidentemente dal primo: essendo nel carattere dello spirito di essere non una realtà immobile, come un ordine geometrico eterno, ma un'attività vivente e libera. In terzo luogo il panlogismo spinozistico costruisce il mondo da un certo numero di essenze semplici, che, componendosi fra loro variamente, dànno origine ai singoli enti e ne contengono perciò la ragione; Spinoza segue in questo punto l'indirizzo medesimo che è comune anche a Descartes, a Malebranche, a Leibniz. Nel panlogismo postkantiano invece il mondo

è il risultato d'un processo dialettico ascensivo, per cui un principio posto dapprima semplicemente in sè (tesi) suscita, crea a sè medesimo un'opposizione (antitesi), che esso poi risolve per una specie di ritorno a sè stesso in una forma potenziata (sintesi); in altre parole lo svolgimento delle cose è una successione di atti logici, in ciascuno dei quali lo spirito per effetto stesso dell'attività propria pone contemporaneamente a sè qualche cosa che esso deve quindi superare con un atto ulteriore, una contraddizione che esso deve quindi risolvere, un ostacolo a sè medesimo che esso deve reinvolgere in sè medesimo, elevandosi ad una potenza superiore.

Appena occorre rilevare che questa forma di panlogismo ha le sue radici nella teoria kantiana della costituzione della realtà fenomenica per opera dell'attività sintetica dell'intelligenza: nè senza ragione Fichte considerò da principio l'opera sua come uno svolgimento, anzi come una specie di riproduzione sintetica delle laboriose analisi della Critica della ragion pura. La rivoluzione infatti che Kant si era proposto di introdurre per mezzo della sua critica si riduceva appunto a mostrare che non il nostro pensiero si modella sopra gli oggetti, ma gli oggetti si modellano sul nostro pensiero; onde per Kant istesso la realtà veniva ad essere posta non come un essere a noi straniero ed indipendente dallo spirito, ma come una costruzione subbiettiva, come il prodotto dell'attività sintetica dello spirito applicata al dato. Inoltre Kant stesso aveva nella sua Metafisica della natura dato l'esempio d'una costruzione *a priori* delle leggi più generali della natura; mostrando così come alla filosofia fosse possibile non solo l'enumerazione empirica delle forme *a priori* che costituiscono come lo scheletro logico dell'esperienza, ma anche la costruzione delle leggi formali che da esse immediatamente derivano e che perciò, se anche non costituiscono la stessa esperienza, stanno tuttavia a fondamento di tutti gli oggetti dell'esperienza. Kant però, per quanto egli stesso nella sua deduzione trascendentale delle categorie avesse aperto la via ad una deduzione logica delle forme *a priori* (e quanto fosse naturale la tendenza del pensiero a procedere oltre in questo indirizzo si può vedere dal tentativo di ricostruzione del criticismo nella *Elementarphilosophie* del Reinhold), aveva limitato l'opera sua ad un'enumerazione analitica ed empirica delle diverse forme

della sintesi intellettiva che vengono alla luce nell'esperienza, senza curarsi di collegarle in una deduzione genetica. In secondo luogo Kant non si era mai stancato di avvertire che il suo sistema di principii *a priori* si riferiva solo al mondo fenomenico, non alla cosa in sè, e rivestiva quindi un carattere puramente formale; onde, non appena lo spirito cercava in esso una risposta esauriente al problema della realtà in sè, non faceva che avvolgersi in oscurità e contraddizioni inestricabili. Kant, in altre parole, aveva considerato le leggi dello spirito sempre sotto l'esclusivo aspetto della loro coefficienza nella conoscenza fenomenica: il problema del valore trascendente de' costituenti trascendentali dell' esperienza e della loro connessione da questo punto di vista era stato da lui posto, ma non risolto. Ed allo stesso punto di vista si arrestò ancora il Reinhold, il quale, assumendo come punto di partenza il fatto della rappresentazione pensata realisticamente come il risultato della recettività dello spirito modificato dall'azione della cosa in sè e della sua spontaneità creatrice delle forme, si limitò a dedurre da questo fatto primo le distinzioni di fenomeno e di cosa in sè, di materia e forma della conoscenza, di senso ed intelletto, ecc., che stanno a fondamento della critica kantiana. La gnoseologia kantiana veniva così senza dubbio ad acquistare un collegamento sistematico, una semplicità, anzi direi quasi un'eleganza, che essa non possiede certamente nella Critica: ma anche il Reinhold, nonostante il suo ingegnoso saggio d'una deduzione delle categorie intellettive e nonostante il suo tentativo di esplicare l' attività conoscitiva nella sua recettività e spontaneità riferendole alle due attività fondamentali del soggetto umano, che si esplicano contemporaneamente nell'agire, come egoismo e come volontà morale, lasciava insoluta la questione metafisica fondamentale.

Era naturale tuttavia che, tolto il preconcetto realistico della cosa in sè e della sua riflessione fenomenica nel soggetto, il pensiero venisse tratto a considerare l'attività formatrice dello spirito come una vera costituzione logica della realtà in sè stessa e non solo come la costituzione d'una realtà fenomenica subbiettiva, ed a trasformare così la deduzione gnoseologica delle categorie in una vera logica assoluta della realtà. Che cosa potevano essere infatti in sè le forme del senso e dell'intelletto

se non manifestazioni diverse, ma intimamente collegate fra loro, dell'attività unificatrice del pensiero puro, di quell'attività pura, in cui si esplica, in ciò che essa ha di universale e di assoluto, la natura in sè del soggetto? E che altro poteva essere in sè questa ragione che come ragione teoretica aveva la virtù di suscitare per mezzo delle sue forme dal caos delle impressioni il mondo dell'esperienza e come ragion pratica metteva a nudo, sebbene in questo punto solo, la realtà noumenica, se non un reale in sè, anzi l'unico reale in sè a noi noto? Non è perciò meraviglia che nello stesso senso si svolgesse quasi contemporaneamente il pensiero di S. Maimon e di Fichte. Secondo il Maimon lo svolgimento della realtà che noi conosciamo, è lo svolgimento della coscienza, ed è assurdo porre l'origine del dato fuori della coscienza; ma lo spirito è incapace di dedurre in modo adequato e completo dalla coscienza il mondo, e si trova sempre dinanzi ad un residuo, che perciò esso pone come un dato non più risolvibile e straniero alla propria essenza. La conoscenza vera ed assoluta consiste quindi nella conoscenza di ciò che possiam costruire *a priori;* con Leibniz e contro Kant, Maimon considera il pensiero puro come il pensiero obbiettivo, reale nella sua massima distinzione e chiarezza, l'esperienza come un pensiero reale torbido e confuso. Fichte invece afferma la possibilità di risolvere anche il residuo dichiarato dal Maimon irreducibile in un prodotto dell'attività dell'io e di derivare tutta l'esperienza nella sua materia e nella sua forma da un unico principio, dal Soggetto. La critica dell'attività formale della ragion pura si trasforma così per Fichte in una ricostruzione sintetica dell'attività reale dello spirito, in una riproduzione della successione dei suoi atti, onde è costituita l'esperienza nella sua totalità: le forme *a priori* e la molteplicità del dato costituiscono semplicemente due atti successivi dello spirito e le categorie ineriscono al dato come un *a priori* inseparabile appunto perchè sono gli atti necessarii che antecedono e condizionano la produzione del dato. Inoltre questa successione di atti dello spirito è una successione logicamente concatenata, è l'esplicazione necessaria d'un'attività logica reale, creatrice; tutti gli atti dello spirito, onde risulta il mondo, sono già incondizionatamente implicati nel primo atto, per cui lo spirito pone sè stesso. La teoria della scienza ha per còmpito di portare dinanzi alla

coscienza riflessa quest'attività spirituale creatrice della realtà, mostrando la connessione necessaria dei suoi diversi momenti; Fichte paragona questa derivazione rigorosamente sistematica ad una moltiplicazione che deve giungere ad un prodotto determinato, il quale è nel nostro caso la realtà obbiettiva, l'essere dell'esperienza. « L'essenza della Teoria della scienza (dice Fichte nella *Wissenschaftslehre* del 1804) consiste nella ricerca della radice, inaccessibile secondo Kant, onde procedono come da una comune origine i due mondi, il sensibile e l'intelligibile; essa consiste inoltre nella deduzione, reale ed intelligibile ad un tempo, di questi due mondi a partire dal loro principio unico ». È facile comprendere che questa logica interiore della realtà è qualche cosa di ben diverso dalla logica formale ordinaria; questa anzi non ha valore obbiettivo se non in quanto si modella sulla logica immanente alla realtà. In secondo luogo è chiaro che, trattandosi d'un processo logico, qui non è punto questione d'una generazione del mondo nel tempo: l'atto primo per cui il Soggetto pone sè stesso è un cominciamento puramente metafisico e la generazione del mondo dal Soggetto è un processo eterno, in cui non vi è alcun prima ed alcun poi.

Il fatto primo ed originario da cui noi dobbiamo partire è per Fichte (come si è già veduto altrove) il Soggetto. Il fatto della rappresentazione, da cui Reinhold muove, è un primo empirico, un primo gnoseologico, non un primo metafisico: essa rappresenta già il risultato d'una sintesi, anzi d'una serie di sintesi, nelle quali appunto essa trova la propria esplicazione. Il primo assoluto non può essere che l'Io puro, l'Intelligenza in sè: se noi riflettiamo sulla nostra coscienza, e facciamo astrazione da tutto ciò che in essa non è necessariamente, certamente resta come fatto fondamentale e primo la coscienza dell'essere dell'io. Quindi questo essere dell'io, poichè non può essere il prodotto d'alcun'altra cosa, è necessariamente l'atto primo e fondamentale dell'attività della coscienza: in questo atto noi abbiamo raggiunto il principio assoluto da cui tutto il resto deve essere derivato. Questo principio non è però, si avverta, un essere, una sostanza, ma un atto: la filosofia, che non è se non una riproduzione riflessa dell'attività spontanea dell'Io assoluto, non comincia con la posizione d'un essere primo, ma postula semplicemente il compimento d'un atto; essa non dice: « prima esiste l'io », ma:

« poni il tuo io assoluto! elévati al punto di vista della coscienza assoluta! ». È chiaro quindi che nel caso della posizione dell'Io, secondo Fichte, si tratta non dell'io individuale empirico, cui si contrappone già un mondo, ma dell'io nella purezza della sua subbiettività assoluta. È chiaro in secondo luogo che non è punto questione con questa posizione dell'Io assoluto di erigere un principio e di creare nuovamente per mezzo di esso il mondo che già esiste, ma semplicemente di prendere coscienza della nostra essenza più profonda e di ripetere quindi con libertà e coscienza tutta la serie di atti, per cui dall'Io assoluto discende la coscienza empirica. E nemmeno ancora il postulato fondamentale di Fichte significa: « identificati con l'Io assoluto »; poichè tale identificazione non si compie punto con una semplice e brusca decisione della volontà; ma è il risultato d'una lunga catena di atti, per cui all'affermazione teorica dell'Io assoluto succede l'affermazione pratica dal punto di vista morale e dal punto di vista religioso. Per mezzo di questo atto Fichte ci impone solamente di elevarci all'intuizione intellettiva dell'attività dell'intelligenza pura, di porre teoricamente il nostro spirito dal punto di vista assoluto, di prendere coscienza della nostra natura assoluta in modo da avere contemporaneamente coscienza di tutti i suoi atti successivi, onde risulta la coscienza empirica. Poichè la semplice elevazione alla coscienza riflessa dell'Io assoluto ha per necessaria conseguenza di portare alla coscienza tutta una successione di atti, nessuno dei quali può venir tolto senza togliere il principio necessario della coscienza, l'Io; atti che la coscienza irriflessa creatrice del mondo compie spontaneamente, e che la coscienza riflessa, filosofica porta semplicemente alla notizia del nostro spirito. Questo atto, per cui il filosofo si trasporta dal punto di vista assoluto, e prende coscienza di quell'atto primo, da cui poi discende « con ferrea necessità » il mondo, è, secondo Fichte, un atto libero dell'intelligenza. Ma, come ben si comprende, quest'atto, quest'intuizione, anche se è posta qui come un atto arbitrario e subitaneo, è il termine ultimo d'una lunga e lenta ascensione dell'io teoretico, è l'atto che segna il passaggio dalla coscienza volgare alla coscienza filosofica, l'atto per cui l'io conoscente chiude per così dire il ciclo della sua evoluzione elevandosi definitivamente alla coscienza che il mondo dell'esperienza è in ogni sua parte una

creazione di quell' Io assoluto che costituisce la sua profonda essenza.

Il secondo atto dell'Io è la contrapposizione, per opera dell'Io stesso, di un non io all'io; intendendosi per non io naturalmente non la cosa in sè dell' antica metafisica, ma il momento obbiettivo della coscienza empirica, un'attività dello spirito che si pone di fronte allo spirito stesso come un non io. Questa posizione del non io è realmente la separazione del Soggetto assoluto in un elemento subbiettivo e in un elemento obbiettivo, la posizione accanto al Soggetto assoluto di un io puramente formale, del Sapere, della Riflessione, del Verbo; il quale, ponendo sè stesso come distinto dall' Io assoluto, in cui pure ha il proprio fondamento, pone necessariamente questo Io come il proprio limite, come il proprio non essere e perciò come l'essere contrapposto al sapere, come un non io. Da questa contrapposizione dell'io e del non io nasce così quella contraddizione che Fichte formula nel principio: « l'io pone il non io nell'io »; poichè, non potendo il non io essere posto altrimenti che nell'io e per l'io, ne viene che questo secondo atto dello spirito pone contemporaneamente nell'io l'io ed il non io. Questa contraddizione viene risolta, secondo Fichte, per mezzo della reciproca limitazione dei due principii, per mezzo della loro quantitabilità, ossia della possibilità della loro reciproca determinazione in mille rapporti diversi; ciò è quanto Fichte esprime nel suo terzo principio: l'io oppone nell'io all'io divisibile un non io divisibile. Ossia per esprimerci nel linguaggio delle opere posteriori: il Verbo, staccandosi da Dio, nell'atto stesso che obbiettivizza Dio nel mondo, lo diversifica in una molteplicità di esistenze e spezza ad un tempo sè medesimo in una molteplicità di soggetti empirici. Questo terzo principio, che è la sintesi prima della contraddizione fondamentale della posizione simultanea dell'io e del non io nell' io, diventa ora alla sua volta il punto di partenza di una serie di momenti dialettici, di rapporti logicamente implicati nell'atto stesso della posizione dell'io e del non io e della loro conciliazione: questi rapporti sono le categorie, i principii costituenti l'organismo logico della realtà. Così Fichte deduce, oltre alle categorie prime della realtà, della negazione e della limitazione implicate nei primi tre atti dello spirito, le categorie della reciprocità, della causalità e della sostanzialità.

Nel rapporto fra l'io ed il non io, così come esso è determinato nelle categorie della reciprocità, della causalità e della sostanzialità, rimane tuttavia una contraddizione; perchè come è possibile ammettere un'azione indipendente del non io sull' io senza ricorrere ad un principio esteriore all' io? La sintesi che concilia quest'opposizione è l' ultimo momento di quella serie dialettica che va dall'Io assoluto alla realtà empirica: per questo atto l'azione dell'io è posta come una spontaneità, la quale si estrinseca in prodotti che essa non riconosce come proprii, che essa considera come cose straniere limitanti l'essere proprio. In altre parole dall'opposizione primitiva dell'io e del non io non nasce soltanto una serie di rapporti logici, i quali appunto perciò ci appaiono poi come intessuti nella realtà, ma nasce anche la necessità che l'io immagini il mondo, ossia ponga la propria produzione come un limite opposto alla propria espansione, come una determinazione che esso crea e nel tempo stesso oppone a sè medesimo come un termine straniero. Così si genera dall'immaginazione creatrice dell'io il mondo: generazione puramente logica, che sarebbe naturalmente assurdo pensare come una produzione che avvenga nel tempo, e che si estenda per così dire dal fatto primo della posizione dell'Io fino alla produzione del dato per mezzo dell'immaginazione. L'idealismo subbiettivo di Fichte non conosce un'estensione assoluta del mondo nel tempo; esso riduce il mondo ad una proiezione del mondo nella coscienza che sopprime il tempo, allo stesso modo che la riflessione in uno specchio sopprime la profondità spaziale riducendo gli oggetti ad immagini superficiali.

La produzione inconscia della realtà obbiettiva da parte dell'io per mezzo dell'immaginazione segna nello stesso tempo l'inizio dell'io teoretico, è il primo d'una nuova serie di atti dello spirito; il quale, conforme alla propria profonda natura di essere per sè, di ridurre tutto il proprio contenuto al proprio sè, ritorna ora liberamente sull'attività propria, la penetra con la propria luce, e ritorna così alla piena coscienza della sua natura assoluta. Così hanno origine (come si è veduto nel capo secondo) la sensazione e l'intuizione; lo spirito riflettendo, rendendo conscia la propria autolimitazione, si eleva alla *sensazione*: rendendo conscio l'atto per cui esso pone sè stesso come determinato e limitato, distingue la propria limitazione (riferita a sè

come sensazione) dal limitante (che è ipostasizzato nell'oggetto esteriore) e trasforma così la sensazione in *intuizione*; riflettendo ancora sulla posizione dell'oggetto limitante, esso riproduce in sè liberamente per mezzo dell'*immaginazione* il mondo degli oggetti, e distingue l'oggetto come immagine subbiettiva (Nachbild) dall'oggetto come realtà obbiettiva (Vorbild). Dalla posizione degli oggetti come forze indipendenti ed agenti su di noi lo spirito acquista coscienza della necessità di un *medium* continuo, in cui essi possano esplicare la loro azione, limitandosi reciprocamente senza confondersi, ossia dello *spazio*; analogamente dal rapporto fra i singoli momenti dell'azione reciproca degli oggetti e dell'io sorge nello spirito la coscienza della necessità che ciascuno di essi, in quanto è posto e perciò determinato come tale o tale altro, si distacchi da un altro momento (antecedente), in modo che la distinzione sia possibile; la serie indefinita, che così ha origine, ed in cui ogni momento è necessario rispetto al successivo, ma da esso indipendente, è ciò che dicesi *tempo*. Nella posizione poi degli oggetti esteriori come realtà esistenti necessariamente in sè ed agenti meccanicamente sul soggetto, lo spirito si eleva alla coscienza delle *categorie*, o meglio acquista una preformazione sensibile di quei rapporti che l'intelletto fissa poi nelle categorie: ben s'intende che lo spirito qui non crea questi rapporti, ma li trova, li astrae dalla realtà appunto, perchè nella sua produzione incosciente egli ha costituito per mezzo di essi la realtà. La riflessione ulteriore dello spirito sugli oggetti in sè dell'immaginazione li fissa in unità stabili, e dà origine ai *concetti*; la riflessione sui concetti, per cui lo spirito si fa conscio del proprio dominio su queste unità intellettive e della propria facoltà di fare astrazione da questa o quella parte del contenuto concettuale, dà origine al *giudizio*; la riflessione infine sulle creazioni della propria facoltà di giudicare e di astrarre dà allo spirito la coscienza del proprio assoluto potere su tutto il contenuto obbiettivo della coscienza, e lo eleva così nella *ragione* alla notizia della propria pura essenza: questo momento della riflessione è l'atto estremo dell'io teoretico, e raggiunge il suo apice nella coscienza perfetta del proprio io assoluto, nella posizione del punto di vista assoluto, che abbiamo veduto essere il principio della conoscenza filosofica, e che rende possibile allo spirito di ripetere ora riflessa-

mente (nella Teoria della scienza) tutta la serie delle produzioni spontanee e delle riflessioni dell' io.

La ragione teoretica conclude così con la posizione dell' io nella sua spontaneità e libertà assoluta: ma con ciò essa non fa che porre in più vivo contrasto la limitazione del nostro io finito con la natura assoluta dell'Io che essa teoricamente afferma. Con quest'antinomia suprema si chiude il ciclo della ragion teoretica e comincia quello della ragion pratica, la quale ha appunto per còmpito di risolvere questa contraddizione per mezzo dell' attività morale. In questa anzi sta veramente la ragione di tutto lo svolgimento dell' io teoretico: l' Io non ha opposto all'io il non io, se non per poterlo in certo modo vincere e ridurre nuovamente all'io, per avere nel ricongiungimento pratico con l'Unità assoluta un ideale infinito da realizzare. L'Io assoluto è un tendere infinito, aspira ad un'azione infinita; ora nessun'azione è possibile senza un ostacolo, una resistenza, un limite. Esso implica quindi necessariamente due tendenze: una tendenza centrifuga ad essere, ad espandersi, a produrre, ad uscire fuori di sè: ed una tendenza centripeta a vincere questo fuori di sè per ritornarlo in sè, a riflettere sulla sua produzione ed a ritornare arricchito alla sua natura assoluta. In altre parole l'Io assoluto non gode, immobile, della propria infinità, ma esprime questa infinità in un' azione infinita, aspira a realizzare un còmpito infinito. L' *io pratico* dà origine così all'io teoretico affine di avere per mezzo di esso il campo in cui realizzare la sua attività: l'io teoretico non giunge alla riflessione sulla sua natura assoluta che per fare di questa il termine ideale della sua attività pratica. Ma anche l'io pratico non ha ancora, secondo Fichte, il suo termine in sè stesso: riflettendo sull'attività morale l' intelligenza si eleva sopra di essa, e si pone dal punto di vista della religione. Poichè la legge morale esige la realizzazione d' un ordine che oltrepassa sotto ogni riguardo gli stretti confini della mia personalità; e se sta da me il cooperare all'attuazione di quest'ordine, l'attuazione stessa è fuori della mia sfera d'azione. Affinchè la nostra volontà morale non sia vana, è necessario quindi che essa sia compresa in una volontà superiore, in un ordine assoluto: l' unione della nostra volontà con questo ordine morale immanente costituisce la coscienza religiosa, l'*io religioso.* La fede morale non si estende al di là della mia sottomissione a quell'ideale che è in ogni istante

la mia legge morale: la fede religiosa è la convinzione che la legge della mia coscienza è essa medesima parte d'un ordine più comprensivo, è l'espressione d'una volontà infinita che abbraccia tutte le esistenze: quest'ordine morale, dice Fichte, è il divino in cui noi crediamo. Più tardi nella *Anweisung zum seligen Leben* Fichte specifica ancora meglio questi due momenti supremi dell'evoluzione dell'io e, raccogliendo in una sola categoria, la vita nel senso, tutti i punti di vista inferiori a quello in cui comincia ad esplicarsi la vita morale, distingue cinque gradi successivi nella vita spirituale dell'umanità. L'infimo è il punto di vista del *senso*: il punto di vista di coloro per cui la realtà sensibile è tutto ed il pensiero (che pure ha prodotto anche questa realtà, e riflettendo su di essa la oltrepassa) un accidente transitorio ed insignificante nel corso degli eventi sensibili. E come è il pensiero, così è anche la vita: il loro desiderio vive nel senso, e perciò nelle cose del senso essi vivono e credono. Il secondo punto di vista è quello della *moralità volgare*, che vede nel mondo la rivelazione d'una ragione ordinatrice, il campo reale in cui deve esercitarsi l'attività morale degli esseri razionali e liberi. Il terzo punto di vista è quello della *moralità religiosa*, che pone innanzi alla legge morale un Essere assoluto, il quale crea l'umanità, e le impone la propria legge; in questo stadio la separazione dell'umano e del divino toglie all'uomo la chiara visione dell'Essere assoluto, che gli appare ancora nell'ombra come alcunchè di straniero e di ignoto. Il quarto punto di vista è quello della *religiosità*: in esso la vita del mondo e la vita nostra ci si rivelano per ciò che esse realmente sono, come la vita di Dio stesso; la vita e l'agire dell'uomo si confondono allora con la vita e l'attività divina. Il quinto ed ultimo punto di vista infine è quello della *filosofia*, la quale dà a sè medesima ragione di quell'unità che la religione vive in modo immediato: esso è il punto di vista del sapere assoluto che trasforma la semplice fede in un'intuizione chiara e perfetta (1). Così con l'io della religione filosofica si compie il ciclo del ritorno dell'io alla sua natura assoluta; l'io empirico elevandosi alla conoscenza dell'ordine assoluto si riconfonde nel-

(1) FICHTE, *S. W.*, II, 3, 461 ss.

l'attività infinita ed eterna che in esso si realizza. Non vi è più natura (così esclama nella *Bestimmung des Menschen* l' anima giunta a questa perfezione): Dio solo esiste. Il mondo cessa di essere un morto meccanismo e si trasforma ai miei occhi in un torrente eterno di vita, di forza e di azione; la Volontà assoluta scorre, variamente sensibilizzata ai miei occhi mortali nella infinita molteplicità dell'esistenze, per ritornare da queste eternamente in sè medesima.

L'Assoluto di Fichte è così, in questa prima fase della sua speculazione, una specie di corrente spirituale, che ritorna perpetuamente in sè stessa, un'attività vivente dotata della duplice proprietà di espandersi in una produzione senza limiti e di ritornare a sè medesima arricchita di tutte le determinazioni da essa prodotte, di esteriorizzarsi e di interiorizzarsi successivamente senza mai perdersi, per la sua esteriorizzazione, in una produttività infinita ignara di sè stessa e senza mai cadere, per la sua interiorizzazione, nell' immobilità sterile di un essere in ogni parte assoluto. L'intiero ciclo del divenire costituisce quindi un grande ed unico processo dialettico, in cui l'affermazione iniziale dell'Io nella sua infinità provoca la contrapposizione d'un io e d'un non io nell'esistenza finita e quindi la loro conciliazione finale nel ritorno dell'io empirico all'Io assoluto, del finito all'infinito. E questo doveva essere, nel concetto di Fichte, lo schema astratto di ogni momento dell'evoluzione dello spirito: ogni atto di posizione e di affermazione avrebbe dovuto provocare un atto di contrapposizione e di negazione, onde poi la loro conciliazione in una sintesi superiore, in un nuovo atto di posizione e di affermazione. Ma è facile constatare che il sistema di Fichte non corrisponde, nella sua esecuzione, a questo ideale logico. La successione dei momenti della vita spirituale non ci presenta quella concatenazione rigorosamente logica che egli prometteva in principio della *Teoria della Scienza*; l'ordine assoluto della realtà è piuttosto un ordine morale che un ordine logico: la stessa evoluzione dell' io teoretico è subordinata ai fini dell' io pratico. Dopo di avere da principio posto il principio assoluto come un'Intelligenza pura e quindi dopo d'aver posto il mondo come una costruzione logica dell'Intelligenza, egli viene in seguito (fedele anche in questo allo spirito kantiano) a subordinare la ragion teoretica alla ragion pratica e perciò a concepire la stessa

deduzione logica del mondo dell'esperienza come un momento dell'ordine morale, anzi a cercare nella Volontà morale assoluta la giustificazione della realtà del mondo così come esso variamente si presenta nelle innumerevoli coscienze empiriche. Il mondo è perciò sempre bensì nella sua totalità il prodotto d'un principio unico, l'Io, ma questo Io è volontà ed intelligenza ad un tempo; l'organizzazione logica non costituisce la realtà essenzialmente, ma è semplicemente un elemento, una forma che assume necessariamente il mondo prodotto dalla Volontà.

Nè se noi passiamo dalla prima alla seconda fase della speculazione fichtiana, questa concezione si modifica essenzialmente. Vediamo innanzi tutto in che cosa questo secondo momento del pensiero di Fichte si distingue dal primo. Già nella stessa *Teoria della Scienza* del 1794 Fichte aveva riconosciuto che è proprio soltanto dell'uomo il prendere coscienza della propria libertà, realizzandola attraverso le determinazioni dell'esistenza finita, ma che in Dio l'identità, che il soggetto empirico persegue come un ideale infinito, è eternamente attuata: onde l'esistenza finita è in fondo qualche cosa che non deve essere e che perciò dal punto di vista assoluto non è affatto (1). Tanto più energicamente ricorre questo motivo eleatico nella *Bestimmung des Menschen*, in cui Fichte riconosce che la realizzazione infinita del dovere deve avere il suo fondamento in una Volontà eternamente realizzata ed immutabile. Un progresso indefinito nel tempo non è possibile: « pensiamo pure sempre le generazioni antecedenti come mezzo per la perfezione dell'ultima; ma noi non sfuggiamo con ciò alla questione che s'impone ad una seria riflessione: perchè quest'ultima generazione esiste?... Non la ragione è per l'esistenza, ma l'esistenza per la ragione. Un'esistenza, che non soddisfi per sè medesima la ragione e non contenga in sè la risposta a tutte le sue questioni, non può certamente essere l'essere vero » (2). Il fine dell'esistenza successiva deve quindi essere in qualche cosa di assoluto e di eterno; e questo è il pensiero su cui Fichte ritorna esplicitamente senza posa nella *Anweisung zum seligen Leben*. L'esistenza sensibile, appunto perchè molteplice, dispersa e mutabile, viene

(1) Fichte, *S. W.*, I, 1, 268-269.
(2) Fichte, *Best. d. Menschen* (Kehrbach), 117.

considerata come un'esistenza piena di miseria, una vita nel non essere, un « continuo morire »; la vera vita dell'uomo è nell'amore dell'immutabile e dell'eterno, è la vita in Dio. Insensibilmente così l'Io assoluto di Fichte, nel secondo periodo del suo pensiero, dal concetto d'un ordine vivente delle cose, d'un *ordo ordinans*, che si esplica in una manifestazione infinita, si avvicina sempre più al concetto eleatico dell'essere eterno, unico, immutabile. Questo è un punto in cui, per quanto si voglia nella dottrina posteriore di Fichte vedere non altro che uno svolgimento di quel medesimo punto di vista, che egli aveva già adottato fin dalla *Teoria della Scienza* del 1794, indubbiamente viene alla luce un aspetto nuovo del suo pensiero. Nella prima fase della sua speculazione la produzione delle cose è come un circolo logico che ritorna eternamente in sè stesso; il passaggio dall'Io assoluto alla posizione del non io ed alla loro limitazione reciproca si opera senza difficoltà, come per un semplice processo dialettico; l'Io assoluto si realizza anzi nel corso medesimo di questo eterno processo; il punto di vista assoluto è il punto di vista sotto cui lo spirito si eleva a riconoscere la successione necessaria degli atti proprii, onde procede il mondo, ed il dovere di compire praticamente nella vita morale e religiosa questo ritorno dello spirito alla sua natura libera ed infinita. Nella seconda sua fase invece Fichte, come riconoscendo la contraddizione che inerisce al concetto d'un Assoluto che eternamente diviene, cerca il reale assoluto non in un processo dialettico eterno di separazione dall'Assoluto e di ritorno all'Assoluto, ma in un fondamento eternamente immobile ed immutabile, in un'Unità assoluta, che un secondo principio puramente formale, il Verbo, spezza nella dualità dell'io e del non io e nella molteplicità delle esistenze empiriche. Il passaggio dall'Io assoluto alla dualità dell'io e del non io diventa un atto libero ed inesplicabile, per cui accanto all'Assoluto sorge una specie di immagine, di apparenza formale del vero essere: la quale, dopo di aver trasformato per una serie di atti la natura ineffabile dell'Assoluto in una realtà finita e divisibile, ritorna per l'evoluzione della coscienza in sè stessa, prende notizia della propria relatività e però aspira a ridissolversi nell'Assoluto, che ad essa si disvela come il fine ideale della sua attività. Il mondo è come prima una serie di produzioni dello spirito, il quale, ignorando,

per così dire, sè stesso, considera, non appena si eleva alla coscienza riflessa dell'attività propria, questa produzione come una realtà in sè che ad esso s'impone necessariamente: ma lo spirito, che dà così origine al mondo e al pensiero del mondo, non è l'Io assoluto, bensì il Verbo, l'apparenza formale dell'Assoluto, la quale, dopo di aver penetrato ciò che prima aveva con incoscienza prodotto (formalmente), finisce per ritornare profondamente in sè stessa, riconosce il proprio carattere formale, la propria non esistenza assoluta e ponendo sè stessa come la semplice immagine di Dio aspira a ricongiungersi con esso in un'indistinzione assoluta. Quindi (e ciò risulta tanto più evidente dal fatto che Fichte, pur ponendo la realtà del mondo nel Verbo e la realtà del Verbo in Dio, rinuncia a derivare da Dio il Verbo) il processo, per cui il Verbo dà origine al mondo ed alla coscienza empirica, non ha più un valore assoluto, non è nel seno dell'Assoluto: quella concatenazione di atti, per cui il finito si eleva alla coscienza della propria natura, è un'attività, per cui la realtà si spoglia della propria limitazione, è lo sforzo della coscienza per identificarsi con l'Assoluto, ma non è più l'Assoluto stesso. Certo dal punto di vista umano è impossibile esplicare l'esistenza empirica senza ricorrere alla posizione del Verbo accanto all'Assoluto; ma poichè il Verbo non è che un atto formale, il quale porta in sè la propria negazione, il solo fondamento supremamente reale dell'esistenza è l'Unità assoluta.

Noi vediamo così in questo periodo il monismo dialettico, cui sembrava da principio tendere Fichte, volgere in una specie di dualismo. Pur mantenendo la posizione primitiva contro il concetto realistico d'un essere in sè, Fichte rinuncia ora definitivamente in realtà al suo tentativo di derivare dall'Io assoluto la realtà empirica: il passaggio alla distinzione dell'essere e del sapere è posto per un atto di assoluta libertà, che crea accanto all'Assoluto il mondo vano (nichtig) delle esistenze empiriche. Ogni essere altro da Dio è in e per questo secondo principio, il quale, pur non avendo che un carattere puramente formale e perciò pur non potendo porre ed affermare altra cosa che l'Io assoluto, nello stesso tempo però la limita, opponendolo a sè medesimo, trasformandolo in un puro oggetto. E la forma, sotto cui il Verbo apprende l'Assoluto, è quella della divisibilità all'infinito: onde l'Unità assoluta, in sè indivisibile, appare come

un essere in mille guise determinato e diviso, opposto ad un soggetto esso pure originariamente particolarizzato in un numero indefinito d'individui, ciascuno dei quali ha nella propria particolarizzazione il proprio punto di vista irreduttibile, il proprio punto di partenza fissato una volta per sempre. Ben lungi quindi dal costituire un processo dialettico di processione dall'Io e di ritorno all'Io, il mondo è veramente per Fichte, in questo periodo, una molteplicità originaria ed alogica che aspira verso l'Unità assoluta. Ma questo dualismo è, come il dualismo eleatico, il dualismo d'un principio della realtà e d'un principio dell'apparenza, è un dualismo che, dal punto di vista assoluto, si risolve in un rigido monismo escludente qualsiasi molteplicità e qualsiasi mutamento. Come Fichte stesso riconosce nella *Wissenschaftslehre* del 1804, tutto il processo descritto nella sua *Teoria della Scienza* non è un processo assoluto, ma un semplice progresso formale verso l'Unità assoluta, una successione di apparenze, un'espressione sempre relativa, con cui la coscienza aspira a riprodurre l'Assoluto senza mai pervenirvi, perchè l'intuizione perfetta dell'Assoluto coincide per la coscienza con il riconoscimento della propria non esistenza assoluta. È vero che Fichte si sforza di conservare una specie di circolo eterno dell'esistenza, considerando la rivelazione dell'Assoluto nella sua pienezza come condizionata dal ritorno del Verbo alla sua eterna sorgente e questo ritorno come condizionato dalla sua primitiva distinzione: ma anche questa concatenazione non ha che un valore puramente empirico, poichè sarebbe una grossolana contraddizione il porre l'Assoluto, dal punto di vista assoluto, come condizionato in qualsiasi maniera. L'esistenza del mondo è necessaria certo per la rivelazione di Dio ed è nel mondo e per il mondo che Dio si manifesta: ma questa rivelazione è tutta relativa alla coscienza empirica, è reale solo da un punto di vista, che non è il punto di vista assoluto. Anche il punto di vista della religione non è ancora il punto di vista assoluto, poichè l'ordine assoluto, che essa contempla, non è se non la successione delle esistenze in quanto esprime inadequatamente l'Assoluto: anche la vita nell'eterno è ancora un conoscere, un sapere e perciò un essere divisi dall'eterno. Quindi anche la « Teoria della Scienza » appartiene ancora al fenomeno, al punto di vista relativo: essa è l'atto per cui l'apparenza intende sè

stessa come apparenza e perciò tutt'al più si può dire che, pur essendo ancora apparenza, segna il punto di passaggio all'Assoluto. La nuova posizione di Fichte si riassume quindi, noi potremmo dire, in un tentativo di conciliare il suo punto di vista primitivo con una specie d'idealismo eleatico. L'Assoluto è unico, immutabile, assolutamente trascendente, identico con l'intelligenza pura; ma accanto e quasi direi parallelamente a questo fondamento eterno d'ogni cosa si rinnova in eterno il processo, per cui l'Assoluto, in quanto riflesso del Verbo, e però posto come nudo essere, ritorna gradatamente per mezzo della coscienza empirica alla coscienza della propria natura. Questo processo eterno del Verbo non è certo che un'apparenza dell'Assoluto: ma è pur sempre esso medesimo un assoluto relativamente a noi, perchè noi non possiamo avere un'intuizione intelligibile dell'Assoluto in sè stesso e, se il Verbo suppone l'esistenza dell'Assoluto nella sua unità pura, l'Assoluto alla sua volta non è per noi concepibile e conoscibile altrimenti che per l'esistenza del Verbo. Questa nuova posizione non introduce così, almeno sotto un certo aspetto, nessuna modificazione relativamente al valore dell'elemento logico nella costituzione della realtà: in quanto questo rimane, come prima, un semplice momento d'un'attività, che è innanzi tutto un'attività morale, una volontà. Certamente però il principio eleatico introdotto da Fichte implica nello stesso tempo una mutazione profonda nel concetto del valore assoluto dell'intelligibile: in quanto non solo l'elemento logico, ma tutto il processo avente origine dalla posizione del Verbo diventa un semplice intelligibile relativo, un'espressione fenomenica dell'Assoluto. Ma su questa concezione, che è veramente un punto di vista nuovo, il quale corregge la tesi del panlogismo in un senso, che a me sembra profondamente vero, avremo a ritornare ampiamente più tardi.

3. — L'idealismo di Fichte può essere chiamato idealismo subbiettivo non nel senso che esso faccia risalire l'origine del mondo all'io individuale — il Soggetto assoluto antecede la distinzione empirica dei soggetti individuali —, ma nel senso che esso non pone la natura se non contemporaneamente all'io empirico che l'apprende: ciò che antecede l'apparire dell'io empirico non è una successione, distesa nel tempo, di reali processi

aventi per termine lo schiudersi del soggetto individuale, ma è una serie di processi dialettici che non avvengono nel tempo e per virtù dei quali appare contemporaneamente all'io quel non io, che il primo illusoriamente considera come un oggetto in sè esistente nel tempo, indipendentemente ed anteriormente all'io. Ora se noi consideriamo che dei due momenti, in cui si distingue il processo complessivo dello svolgimento dell'io, il secondo, per cui l'io empirico prendendo gradualmente coscienza del non io come d'un proprio prodotto aspira a ritornare all'unità dell'Io assoluto, è un processo il quale, sebbene consti d'una serie di riflessioni che non esigono punto necessariamente il concetto di uno svolgimento nel tempo, coincide evidentemente con lo sviluppo dello spirito individuale nel tempo, se noi consideriamo le numerose e gravi difficoltà a cui va incontro questa soppressione del divenire nel tempo, difficoltà messe in rilievo anche da Schelling nella sua vivace polemica contro Fichte, perfettamente naturale ci deve apparire la riforma da Schelling introdotta nell'idealismo fichtiano con la sua filosofia della natura; riforma che, com'è noto, consiste nel distendere, per così dire, nel tempo il progresso dialettico dall'Io assoluto al non io, facendolo coincidere con il divenire progressivo della natura. Schelling veniva così a dividere l'evoluzione complessiva dell'Io in due momenti, lo svolgimento del non io (Natura) e lo svolgimento dell'io (Spirito); la natura è il *prius* reale dello spirito, in quanto esiste indipendentemente dal nostro conoscere soggettivo, che anzi essa condiziona e produce; nello stesso tempo essa è non una cosa in sè cieca ed indipendente dallo spirito, ma un prodotto spirituale, un conoscere che è contemporaneamente realtà, obbiettivazione, produzione. Ed a questa riforma si connette ancora, come si è già altrove notato, una diversa concezione del principio assoluto. Questo non è più infatti per Schelling l'Io, la Soggettività assoluta, ma è un principio che non è ancora nè natura, nè spirito, o meglio è indifferentemente l'uno e l'altro; esso è l'identità assoluta del subbiettivo e dell'obbiettivo, in una parola l'Assoluto. Lo svolgimento del mondo dall'Assoluto è un differenziamento di quest'Indifferenza in altrettanti gradi, in ciascuno dei quali, rotto l'equilibrio fra l'elemento subbiettivo e l'obbiettivo, si ha una prevalenza dell'uno o dell'altro. La serie dei gradi, in cui l'obbiettività prevale, è

la Natura; la serie dei gradi, in cui la subbiettività prevale, è il regno dello Spirito: il mondo è una successione di gradi, in cui da un minimo di subbiettività e massimo di obbiettività (la materia incosciente) si ascende fino al massimo di subbiettività e minimo di obbiettività (l'intuizione geniale del vero e del bello).

Questa successione di gradi, di *potenze* è però posta da Schelling dapprima come una successione puramente intelligibile di idee (nel senso platonico), di modi eterni dell'Assoluto costituenti le categorie eterne dell'essere. Il loro insieme è un sistema eterno, il quale, come indipendente da ogni coscienza individuale, è assolutamente reale, come auto-intuizione dell'Assoluto, è assolutamente ideale. Esso non rompe in nessun modo l'unità dell'Assoluto: le singole idee, che costituiscono la successione delle potenze dell'obbiettivo e del subbiettivo, non sono reali distinzioni nell'Assoluto: o meglio nell'Assoluto l'immutabile unità coesiste con una specie di mondo ideale che disegna nel seno stesso dell'eternità immobile lo svolgimento successivo della Natura e dello Spirito. Così Schelling risolve l'antico problema della coesistenza dell'unità e della molteplicità ponendo accanto all'Assoluto concepito come uno ed identico, come « identità dell'identità », un mondo ideale molteplice. Ma anch'egli naturalmente non giunge a questa conciliazione che a prezzo d'un continuo oscillare tra i due punti di vista opposti: ora infatti è accentuato il momento della molteplicità e Dio non è che la totalità dei momenti differenziati, delle idee; ora invece l'indifferenza assoluta dell'ideale e del reale non è realmente distinta e le idee non sono che i diversi aspetti sotto i quali noi apprendiamo nel finito l'infinito. Sebbene ogni rigorosa distinzione cronologica sia a questo riguardo impossibile, si può dire che il primo punto di vista, in cui il naturalismo prevale, appartiene più propriamente al periodo in cui Schelling è ancora tutto intento a svolgere la propria filosofia della natura: Dio è pensato allora come la totalità infinita delle posizioni di sè stesso, di cui ciascuna è una essenza, un'idea. « L'Assoluto (dice Schelling) non è solo un volere di sè stesso, ma un volere infinito e quindi in tutte le forme, gradi e potenze della realtà: l'immagine di questo eterno ed infinito volere di sè stesso è il mondo ». Il secondo invece, in cui già compare il carattere religioso-mistico della specula-

zione posteriore, appartiene al periodo in cui Schelling si preoccupa di dare nella filosofia dell'identità un nuovo fondamento metafisico alla filosofia della natura e dello spirito. Non potendo nel seno dell'assoluta indifferenza esservi differenze di grado, le differenti potenze dell'obbiettivo e del subbiettivo sono fuori della totalità: l'unico essere in Sè è l'identità perfetta della Ragione assoluta. Tutte le idee, ciascuna delle quali esprime l'Assoluto in una data forma dell'esistenza finita, esistono in Dio *implicite* e non *explicite:* il mondo delle idee in Dio, dice Schelling, è affatto destituito di rapporti (relationslos). Sotto questo punto di vista Schelling si avvicina anzi talora tanto all'eleatismo da considerare il mondo come identico con l'Unità assoluta e come distinto solo per colui, il quale si trova dal punto di vista della separazione, ossia dell'apparenza (1). In complesso però si può dire che Schelling si mantiene generalmente dal punto di vista della coesistenza, nell'Assoluto, del finito e dell'infinito: l'Assoluto è un infinito conoscere sè stesso, il quale si rivela in una successione di gradi avente il proprio fine nell'autoconoscere assoluto; questo complesso di momenti, questo mondo delle idee in Dio è « un altro assoluto », è l'auto-obbiettivazione dell'Assoluto, il processo eterno della sua rivelazione, la vera « teogonia trascendentale » (2).

Entrando nello spazio e nel tempo questo mondo ideale dà origine al mondo visibile, in cui i singoli momenti sono separati

---

(1) Questo è il punto di vista svolto nella *Darstellung meines Syst. d. Philos.* (1801), SCHELLING, S. W., I, 4, 105 ss.

(2) Un'analoga questione incontriamo in SCHOPENHAUER, il quale altresì, nonostante la sua teoria nominalistica del sapere concettuale (*Die Welt a. W. u. V.*, I, § 8; II (Grisebach) 73 ss.), ammette nelle sue idee, che sono altrettanti gradi dell'obbiettivazione della Volontà, qualche cosa di analogo alle potenze di Schelling. *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 25: " Io intendo per idea ogni grado determinato e fisso dell'obbiettivazione del Volere, in quanto questo è cosa in sè e perciò straniero alla molteplicità: questi gradi sono in rispetto alle cose singole come le loro forme eterne, i loro esemplari „. Anche qui naturalmente sorge la stessa contraddizione fra l'unità del Volere e la molteplicità delle idee: contraddizione che il DEUSSEN (*Elem. d. Metaph.*, § 181 ss.) elimina sacrificando di nuovo la molteplicità all'unità e considerando le idee come altrettante forme relative e soggettive, in cui noi apprendiamo, attraverso la varia molteplicità dei fenomeni, l'unità del Volere che ne è il fondamento.

e perciò distintamente conoscibili: questi momenti, che nella natura ideale sono contenuti in un'eterna unità, appariscono qui come gradi successivi dell'evoluzione naturale, come potenze. La natura visibile (che Schelling chiama con Spinoza *natura naturata*) è così il corpo visibile, il simbolo della natura invisibile (*natura naturans*); e l'unità che stringe tutte le cose nel mondo non è che il riflesso di quell'unità indivisibile che stringe tutte le idee nell'Assoluto. Ma anche qui Schelling non è sempre costante nel precisare il rapporto che intercede fra il mondo ideale ed il mondo sensibile e la sua concezione oscilla a questo riguardo fra Platone e Spinoza. Secondo le « *Idee per una Filosofia della natura* » il sistema della natura corporea non è che il regno stesso delle idee nella sua distinzione, nella sua visibilità: in altre parole il dualismo dell'esistenza eterna delle idee e dell'esistenza sensibile delle cose, in cui la verità e la bellezza delle idee vengono compresse ed oscurate dal ferreo corso della natura, è qui pensato più sotto la forma dell'apparente monismo spinozistico che non dell'esplicito dualismo platonico. Altrove però, e segnatamente nella speculazione posteriore, il mondo visibile viene platonicamente considerato come una caduta (Abfall) dall'Assoluto, come una specie di decadenza in un'esistenza inferiore; e la ragione di questa « caduta » viene in ultimo cercata nella prima degradazione dell'Assoluto, ossia nella posizione in esso d'una molteplicità di idee eterne, ciascuna delle quali ha la facoltà di isolarsi dal Tutto di cui fa parte, di esistere fuori di Dio e perciò di esistere come realtà sensibile nello spazio e nel tempo.

Da questi brevi cenni sulla dottrina dell'intelligibile in Schelling è facile scorgere che, per quanto egli sia partito dal principio stesso del panlogismo ponendo come unico ed assoluto principio la Ragione, e per quanto egli abbia anche in qualche parte tentato una costruzione logico-matematica del mondo sull'esempio di Spinoza, il suo sistema non si può in nessun modo considerare come un esempio di panlogismo. Non solo infatti in rapporto al problema dell'intelligibile e del sensibile egli inclina realmente più verso Platone che verso Spinoza, ma in rapporto all'intelligibile stesso in nessuna parte egli ci presenta il mondo delle idee, in cui l'Assoluto si differenzia, sotto l'aspetto d'una serie dialettica o d'un sistema logico: più che come un orga-

nismo logico, come una serie concatenata di momenti dialettici il mondo è considerato da Schelling come una vivente opera d'arte, come la poesia originaria ed inconscia dello Spirito. Di qui l'importanza data nel suo sistema alla creazione artistica, che è una specie di imitazione dell'attività dell'Assoluto: il mondo ideale dell'arte e il mondo reale della natura sono prodotti di una medesima attività, che, creando inconsciamente, dà origine alla natura, creando consciamente, dà origine all'opera d'arte (1). E di qui ancora la preminenza accordata da Schelling all'intuizione geniale sul pensiero logico: ciò, che nell'uomo riproduce più fedelmente l'attività della Volontà inconscia creatrice, è l'intuizione intellettiva immediata, che, penetrando nella secreta potenza creatrice dell'Assoluto, ricostruisce genialmente ciò che questo ha genialmente creato: essa non intuisce soltanto le idee nella loro incarnazione sensibile, nè soltanto le comprende in astratto, ma le intuisce e le comprende nello stesso tempo per una specie di intuizione privilegiata, che è ben superiore alla comprensione pedestre del puro pensiero logico.

Il mondo è così, secondo Schelling, nell'intima essenza sua, conoscere, spiritualità, ma questa spiritualità ha realmente più il carattere d'una Volontà che d'una Ragione assoluta: onde anche l'opera dell'intelligenza che riconosce nel mondo la rivelazione dell'Assoluto riveste più l'aspetto d'una geniale creazione istintiva che non di un sistema di deduzioni logicamente concatenate. Per Hegel invece la realtà non solo è nell'intima sua natura una realtà ideale, una rivelazione dello Spirito, ma lo Spirito stesso è in sè medesimo niente altro che attività logica, Ragione: il mondo è nell'essenza sua un processo dialettico, uno sviluppo logico della Ragione. Spingendo alla sua estrema conseguenza il principio posto da Fichte, che il mondo è nella sua totalità l'opera perfettamente intelligibile d'un'Intelligenza assoluta, Hegel afferma che tutto deve perciò portare in sè l'impronta dell'intelligenza, che tutto deve essere risolvibile in un intreccio di leggi razionali, di processi logici: onde il famoso principio da lui enunciato nella prefazione alla *Filosofia del diritto* che tutto ciò, che è, non è se non la ragione realizzata: tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è

(1) Schelling, *Syst. d. trasc. Ideal.*, S. W., I, 3, 347 ss.; 612 ss.

reale. Di qui nasce al sistema hegeliano quell'aspetto di rigore logico, quella serrata concatenazione che non posseggono certamente le immaginose costruzioni di Schelling; se la realtà è un ordine logico, è naturale che l'unica forma della scienza, dovendo questa riprodurre nei suoi concetti l'ordine della realtà, sia quella d'un sistema perfettamente razionale (1). E di qui altresì la denominazione di « logica » data da Hegel alla parte più essenziale della metafisica, corrispondente all'antica ontologia: essa riproduce infatti veramente la logica della Ragione assoluta, che costruisce per mezzo di essa il mondo.

Posto questo principio, è ora facile comprendere innanzi tutto come per Hegel il punto di vista del sapere assoluto non sia un'apparizione improvvisa, una posizione *ex abrupto*, che venga imposta allo spirito come una specie di rivelazione, ma sia preparata da una elevazione progressiva dello spirito; la filosofia non solo deve segnare ad un dipresso, secondo Hegel, la progressione dei varii punti di vista nella vita dello spirito (come già aveva fatto lo stesso Fichte), ma deve cominciare a porsi dallo stesso punto di vista della coscienza volgare per elevare quindi gradatamente e razionalmente l'intelletto al punto di vista assoluto. Ed a questo còmpito Hegel dedicò appunto la sua *Fenomenologia dello spirito*, nella quale è riprodotto il processo per cui lo spirito gradualmente giunge all'assoluta coscienza di sè stesso: il maggior difetto di quest'opera, che potrebbe dirsi una dimostrazione genetica del punto di vista assoluto, sta nella confusione dell'elemento gnoseologico con l'elemento storico e nell'intreccio spesso arbitrario della successione dei punti di vista nell'intelligenza individuale con la successione dei momenti storici nella vita dello spirito collettivo. Questa successione di gradi, che antecedono nell'individuo il sapere assoluto, è una riproduzione rapida ed abbreviata di quella che ha dovuto percorrere lo spirito universale: quindi anch'essa, in quanto è parte del divenire assoluto, è una serie concatenata e necessaria. Essa è divisa da Hegel in tre gradi principali, la *coscienza*, l'*autocoscienza* e la *ragione*: ma quest'ultimo è ancora alla sua volta diviso in quattro momenti, che sono la *ragione* (in s. s.), lo *spi-*

(1) HEGEL, *Phänomenol. d. Geistes* (W., II), 6 ss. Si cfr. FICHTE, *Ueber d. Begriff d. Wissenschaftslehre* (S. W., I), 38 ss.

rito, la *religione*, il *sapere assoluto*. Il primo grado corrisponde a quello che Fichte chiama la vita nel senso: esso è caratterizzato dalla fede dello spirito nell'esistenza delle cose sensibili come nella più ricca, nella più sicura e nella più immediata delle verità. Per le contraddizioni della certezza sensibile lo spirito si eleva dapprima dalla semplice sensazione alla percezione, che raccoglie più unità sensibili in un'unità più comprensiva, nell'unità della « cosa ». Ma anche quest'unità involge in sè un'essenziale contraddizione: la contraddizione dell'essere in sè, dell'unità interiore, che costituisce il carattere assoluto di questa o quella cosa, e dell'essere per altri, della molteplicità di proprietà, in cui quell'unità si risolve e si distrugge: così lo spirito è forzato ad elevarsi al concetto, all'unità soprasensibile, che in sè aduna la molteplicità degli attributi considerata in ciò che essa ha di costante e di regolare, considerata nella sua legge. Nelle unità costituenti il mondo delle leggi l'intelletto riconosce la natura propria, poichè esso medesimo è ciò che la natura apprende come unità, come forza, come legge: così per l'attività dell'intelletto lo spirito si eleva dalla coscienza all'*autocoscienza*, in cui il sè individuale riconosce sè stesso e riferisce tutto a sè stesso, ponendo però una differenza fra sè medesimo e gli altri esseri. Il sè si sforza quindi di ridurre a sè medesimo tutto il resto facendo servire ogni altro essere alla sua volontà: ma da questa lotta reciproca scaturisce il mutuo riconoscimento, scaturisce la coscienza dell'identità profonda di natura fra io e non io: questa coscienza costituisce la *ragione*. Con la ragione lo spirito si spoglia della propria limitazione subbiettiva e considerando tutto l'essere come un regno della ragione aspira a realizzare questo regno, sia penetrando l'essere con l'attività intellettiva, sia dirigendo la propria volontà verso i fini della ragione. Dai vani sforzi dello spirito verso la realizzazione di questo ideale nascono le altre forme superiori di attività spirituale corrispondenti ai momenti successivi dell'evoluzione spirituale collettiva e che anzi non sono se non un riflesso, nello spirito individuale, dell'opera più vasta che intorno a lui compie l'umanità. Il quarto grado è il dominio dello *spirito*, che comincia col regno del diritto e si compie con la moralità; le contraddizioni della moralità pura sono risolte nel regno dello spirito assoluto, nella *religione*; le contraddizioni contenute nella religione suscitano il dubbio filosofico, la negazione,

la ricerca ed infine la *filosofia*, in cui viene concettualmente espresso ciò che la religione esprime per un simbolismo rappresentativo. Col passaggio della religione alla filosofia si compie quel passaggio al punto di vista assoluto, che Fichte aveva postulato in principio della *Teoria della Scienza* e di cui Hegel mostra nella *Fenomenologia* la preparazione storica: lo spirito giunge allora a quella coscienza piena e perfetta dell'attività della Ragione assoluta, che la filosofia assoluta (cioè la filosofia hegeliana) ha appunto per còmpito di riprodurre nella sua totalità. Lo stesso ufficio della *Fenomenologia* ha l'Introduzione alla *Logica* dell'*Enciclopedia*, la quale però è rigorosamente limitata alla parte gnoseologica ed esclude quindi tutte quelle considerazioni psicologiche e storiche sull'evoluzione spirituale collettiva che certamente meglio hanno il loro posto nella Filosofia dello Spirito. In essa Hegel distingue tre gradi successivi del pensiero. Il primo è quello del *dogmatismo*, in cui lo spirito pone di fronte a sè una realtà intelligibile altra da sè ed è nell'ingenua convinzione di poterla penetrare con il pensiero logico, come l'occhio penetra nella realtà sensibile. Questo primo punto di vista passa attraverso l'empirismo e lo scetticismo nell'*idealismo subbiettivo*, secondo cui noi non conosciamo della realtà che la parvenza subbiettiva. Il terzo grado è quello dell'*intuizione immediata*, secondo cui noi abbiamo nell'intuizione della ragione (in senso kantiano) la facoltà di apprendere direttamente ed immediatamente il soprasensibile (Jacobi). Il punto di vista definitivo accoglie in sè quanto vi è di vero in ciascuno dei precedenti, in quanto, considerando la realtà non come una cosa in sè, ma come lo svolgimento del Soggetto, della Ragione assoluta, suppone che questa Ragione possa nel sapere assoluto prendere coscienza di sè medesima per una specie di intuizione razionale: ma quest'intuizione non è un'intuizione immediata ed immobile, una rivelazione improvvisa, bensì è attività discursiva, pensiero logico.

In secondo luogo è facile comprendere perchè Hegel accentui, contro il concetto spinozistico dell'Assoluto come sostanza, il concetto fichtiano dell'Assoluto che eternamente diviene ed è eternamente solo in quanto eternamente si realizza. L'Assoluto, se veramente è la Ragione medesima, non può infatti essere qualche cosa di trascendente, che sia fuori del processo logico

in cui si manifesta e da cui questo discenda per un misterioso atto di volontà, ma è questo processo medesimo nella totalità dei suoi momenti: l'Assoluto non può essere un principio immobile, compiuto, irrigidito in sè stesso, ma è un processo eternamente attivo, una posizione di distinzioni e di opposizioni che si conciliano nella sua unità complessiva. Con questo concetto dell'Assoluto Hegel ritraeva decisamente la filosofia da quell'indirizzo religioso-teosofico che caratterizza la speculazione posteriore di Fichte e di Schelling e che ha la sua origine nel loro orientamento verso la concezione eleatica dell'Assoluto: laddove Fichte e Schelling, contrapponendo al complesso delle esistenze relative un Assoluto trascendente, si ponevano di fronte alla questione gravissima della processione del relativo dall'Assoluto, Hegel, ponendo l'Idea come un principio assolutamente immanente, elimina senz'altro lo stesso problema e non pone al pensiero altro còmpito, di fronte alla realtà, che quello di comprenderla nel suo valore assoluto e nella successione necessaria dei suoi momenti. La stessa Idea pura di Hegel, che è, secondo le sue stesse parole, la fedele rappresentazione di Dio anteriormente alla produzione della Natura e dello Spirito, non è infatti in sè stesso altro che un sistema di rapporti dialettici: nè essa rappresenta di fronte alla Natura ed allo Spirito alcunchè di trascendente, ma è semplicemente il primo momento del processo dialettico universale, è la tesi rispetto a cui la Natura e lo Spirito sono rispettivamente antitesi e sintesi.

Ed infine, poichè l'Assoluto non è in fondo altro dalla successione dei suoi momenti dialettici considerata nella sua totalità, la detta successione non può in nessun punto essere una molteplicità relativa che abbia il suo fine fuori di sè stessa, ma è un'unità, in cui ogni momento ha uguale valore rispetto alla totalità del processo: il principio è nella fine come la fine è nel principio. Il sistema logico della realtà è come un circolo che ritorna in sè stesso: il principio è anche il risultato ed il risultato non è che un ritorno al principio, il quale appunto in questo circolo eterno trova la sua realtà e la sua esplicazione. Sotto questo aspetto Hegel si oppone quindi tanto al concetto primitivo di Fichte, secondo cui il mondo è un divenire senza fine, in cui la Volontà aspira a realizzare un fine trascendente, quanto a quello, secondo cui il mondo è un'apparenza dell'Assoluto, un

non dover essere che ha nell'Unità assoluta il suo fondamento ed il suo valore. Il tendere verso un ideale infinito che non è possibile realizzare, nasce, secondo Hegel, da una contraddizione aperta nella realtà, che attende la sua soluzione in una sintesi superiore; l'indefinito (das Endlose) è un falso infinito, è, secondo l'espressione hegeliana, la cattiva infinità (1). D'altronde non vi è un vero termine (ideale o reale) di tutto il processo, da cui ciascun momento attinga il proprio valore: il processo intiero non è un viaggio che venga compiuto solo in vista della meta: il vero contenuto dell'Idea è l'intiero sistema, in cui appunto sta l'interesse del movimento dialettico. E lo stesso criterio si deve applicare al processo evolutivo dell'Idea in quanto (nella realtà sensibile) si distende nel tempo: esso non è un processo chiuso nel tempo una volta per sempre, in modo che, una volta realizzato il fine assoluto nel mondo, non resti all'umanità alcun altro cômpito verso cui dirigere la propria attività: nè d'altra parte è un processo indefinito che stia dinanzi a noi come un progresso all'infinito verso un termine che non sarà mai raggiunto. Il fine assoluto nel mondo è realizzato e da realizzarsi ad un tempo: appunto nell'attività diretta a realizzarlo esso eternamente si realizza.

Ora in che consiste propriamente questo movimento dialettico, in cui, secondo Hegel, tutta la realtà si risolve? La dialettica hegeliana, come già si è notato a proposito del panlogismo postkantiano in genere, non è, come la dialettica platonica, una dialettica deduttiva, ma una dialettica esplicativa, progressiva: essa non deriva da un'idea prima tutto il sistema delle idee subordinate, non costruisce con un certo numero di idee prime il sistema universale degli intelligibili, ma trova in ogni singolo principio il motivo della sua esplicazione e del suo progresso verso un principio superiore; per Hegel tutta la successione dei singoli principii è un successivo esplicarsi dell'Idea, che continuamente attinge in sè medesima, con fecondità inesauribile, l'occasione a nuove distinzioni, le quali l'arricchiscono sempre più di determinazioni concrete. Ogni concetto, ogni principio, anche il più semplice e nudo, implica sempre in sè stesso una specie

---

(1) Hegel, *Encycl. Logik*, § 92 ss.; § 104 ss.; si cfr. K. Fischer, *Hegel*, 452 ss.

di opposizione, una negazione interiore: esso è in certo modo un'affermazione unilaterale, che provoca un'affermazione opposta altrettanto unilaterale quanto la prima. Questa contrapposizione mostra che l'uno e l'altro principio non sono che momenti d'un terzo principio superiore, il quale è la loro unità e la loro verità nello stesso tempo: i due principii opposti vengono in esso tolti, ma conservati ed innalzati (aufgehoben) nel tempo stesso. In altre parole ogni posizione è sempre anche, secondo Hegel, una negazione: ma questa negazione non è un'opposizione logica di due principii in modo che l'uno sopprima l'altro, bensì una specie di limitazione tale che il risultato del loro conflitto è un terzo principio più determinato, più concreto, più ricco di contenuto. Anche questo concetto provoca poi alla sua volta una contrapposizione, una conciliazione in un altro concetto e così via. Questo processo della dialettica hegeliana è in fondo lo stesso che abbiamo già incontrato in Fichte, ma completato col principio, messo novamente in luce da Schelling, della coincidenza degli opposti; Hegel lo paragona al corso d'una discussione filosofica, in cui dal conflitto delle idee, che vengono successivamente poste in opposizione, la posizione rispettiva degli interlocutori si viene modificando in quanto accoglie in sè per una specie di conciliazione ciò che di vero è contenuto nell'opposizione avversaria: onde il nome appropriato di *dialettica* dato da Hegel a questo metodo nel suo complesso.

Questa divisione tricotomica è la forma necessaria di tutta la realtà in ciascuno dei suoi momenti: anzi la totalità stessa dello svolgimento della realtà è compresa, secondo Hegel, in tre grandi momenti, ciascuno dei quali poi si suddivide ulteriormente sempre secondo lo stesso ordine: questi tre momenti sono l'Idea pura, la Natura, lo Spirito. L'*Idea pura* è un sistema di concetti puri, di categorie logiche, in cui si realizza e si concretizza l'Idea nel suo svolgimento puramente ideale: per questa unilateralità appunto l'Idea pura passa alla realtà, si realizza nella *Natura*, per ritornare quindi a sè medesima nello *Spirito*, che è l'unità superiore all'ideale ed al reale, in cui l'uno e l'altro sono contenuti. L'intiero sistema del sapere assoluto si divide perciò in tre parti: la *Logica*, che è la scienza dell'Idea pura, dell'Idea anteriormente alla sua esteriorizzazione nella Natura, ed abbraccia lo svolgimento delle categorie, le quali perciò appunto stanno a

fondamento così dell'essere (naturale) come del pensiero; la *Filosofia della Natura*, che è la scienza dell'Idea nel suo essere-altro o, come il Ceretti traduce, nella sua alienazione, dell'Idea esteriorizzata nello spazio e nel tempo come Natura; la *Filosofia dello Spirito*, che è la scienza dell'Idea considerata nel suo ritorno da questo essere fuori di sè alla coscienza perfetta di sè medesima nella sua totalità, come pensiero concreto, come Spirito.

La logica è la ricostruzione del mondo intelligibile puro, il regno dei pensieri puri, la scienza di tutti quegli atti necessarii della Ragion pura, i quali, appunto perchè anteriori alla distinzione fra Natura e Spirito, condizionano egualmente la Natura e lo Spirito: essa è la vera rappresentazione della natura divina così come essa è nella sua eterna essenza anteriormente alla produzione della Natura e di ogni spirito finito. Quindi la logica comprende l'Assoluto come il *prius* logico della Natura e dello Spirito, come A e non come Ω: là dove Schelling (almeno nella sua Filosofia dell'identità) si era limitato ad una definizione, Hegel pone un'intiera scienza, la scienza della Ragione assoluta nella sua purezza, la scienza del logos, la logica. In ciò Hegel segue evidentemente la via tracciata da Fichte, a cui appunto egli riconosce il merito di aver per il primo tentato una deduzione logica delle categorie: la logica hegeliana non è altro infatti che una grandiosa costruzione dialettica, in cui vengono sistematicamente costruite tutte le categorie fondamentali del pensiero e della realtà. Queste non sono quindi per Hegel, come per Kant, categorie subbiettive, ma vere entità logico-ontologiche, essenze; la logica in quanto considera l'Idea astrattamente dalla realtà, in cui si manifesta visibilmente, ci introduce bensì nel regno delle astrazioni, nel regno delle ombre; ma queste ombre sono, se così è lecito dire, l'anima stessa della realtà. Inoltre esse sono naturalmente altrettanti rapporti eterni: noi le esponiamo e le deduciamo successivamente per le esigenze del nostro intelletto, ma in sè esse compongono un sistema che è fuori del tempo. S'intende perciò che la posizione dell'*essere puro*, con cui Hegel comincia la sua logica, non sia nè la posizione dommatica d'una sostanza, nè un cominciamento assoluto sotto il punto di vista temporale o logico: perchè, come già per Fichte, così anche per Hegel il punto di partenza della filosofia è la po-

sizione dell'intelligenza dal punto di vista assoluto, l'intuizione dell'Idea nella sua totalità assoluta. La logica comincia con la posizione dell'essere, perchè questo è il concetto più semplice e più indeterminato, anzi è un concetto che non ha propriamente alcun contenuto ed è niente altro che il pensare medesimo nella perfetta vacuità del contenuto; la riflessione del sapere assoluto, che noi prendiamo come momento iniziale, è la riflessione di questo sapere su di sè stesso come puro essere del sapere. Ora se noi pensiamo questo concetto dell'essere in quanto questo è, sia pure nella sua forma più semplice e più povera, il pensiero stesso, esso si può considerare positivamente come un essere: se noi consideriamo la vacuità del contenuto, esso è veramente un non essere, il nulla. Questa unità e questa opposizione di contrarii inseparabili costituiscono la prima opposizione dialettica, che esige di essere conciliata in un nuovo concetto, il quale sia la verità dell'uno e dell'altro: questo nuovo concetto è il *divenire*. Ma il divenire è alla sua volta, come passaggio all'essere e come passaggio al non essere, un sorgere ed uno scomparire: e ciò non successivamente, ma simultaneamente. Questa intima opposizione si concilia nel concetto dell'*esistenza*, ossia dell'essere fissato, nonostante il suo sorgere e il suo scomparire, come un dato essere, come ciò che è stato e perciò è immutabilmente per sempre in questo o quel modo. L'esistenza in questo o quel modo è un'esistenza determinata come *qualità*: la qualità è la prima delle tre categorie generali (qualità, quantità, misura), di cui successivamente tratta la prima parte della logica, che ha per oggetto l'*essere*. La qualità implica in sè la determinazione in questo o quel senso e la negazione di ogni altra determinazione, poichè " omnis determinatio est negatio ";
così hanno origine le categorie della realtà e della negazione, l'essere alcunchè e l'essere altro; onde l'essere in sè e l'essere per altri e tutte le altre categorie comprese sotto la categoria generale della qualità. Dalla trattazione della qualità Hegel passa a quella della *quantità*, la quale, essendo ad un tempo continua e discreta, dà origine al concetto del quantum, della quantità limitata e quindi al numero: il concetto del quanto intensivo, ossia del grado, ci riconduce alla qualità: dalla unione della qualità e della quantità si ha la categoria della *misura*, che è una quantità qualitativa. Ma anche nella misura sussiste sempre

un' intima opposizione in quanto il progresso quantitativo altera, in determinati punti, anche l'esistenza qualitativa, come quando il crescere della temperatura determina il passaggio dal ghiaccio all'acqua ed al vapore; questa opposizione è tolta dal concetto dell'*essenza*, cioè dell'essere logicamente fissato, di cui quantità, qualità e misura sono semplici proprietà, stati, determinazioni. L'essenza è la verità dell'essere, il substrato, la sostanza; nella trattazione dell'essenza, che è la seconda parte della logica, Hegel tratta dell'*essenza come tale*, della *parvenza* e della *realtà*, deducendo successivamente i principii dell'ontologia tradizionale, dal principio d'identità a quelli di sostanza, di causa e di reciprocità. Nella terza parte infine Hegel mostra come la verità dell'essenza sia nel *concetto*, per cui Hegel intende il sè, il soggetto, il cui realizzamento è il fine di tutto il processo dialettico: perciò appunto egli comprende le teorie dell'essere e dell'essenza col nome di logica obbiettiva e chiama invece la teoria del concetto logica subbiettiva. Nella teoria del concetto Hegel considera successivamente le categorie della *subbiettività* e dell'*obbiettività* ed infine l'unità loro nell'*Idea*, la cui forma immediata è la vita ed il cui compimento è nell'Idea assoluta, la totalità ideale più perfetta e più concreta, che in sè riunisce le idee supreme del vero e del buono. L'Idea assoluta comprende in sè tutti i momenti considerati dalla logica: e come questa ha costruito partendo dalle categorie più semplici le categorie più complesse fino all'Idea assoluta, così sarebbe possibile, partendo da questa e ritornando indietro analiticamente, farne ridiscendere tutta la serie ordinata delle categorie fino all'idea prima e semplicissima dell'essere.

Il ritorno dell'Idea logica a sè medesima nell'Idea assoluta, che chiude così il ciclo dei momenti logici puri, segna nello stesso tempo il passaggio dell'Idea logica alla Natura: ben s'intende che, trattandosi qui d'un processo eterno, sarebbe assurdo intendere questa progressione nel senso di un passaggio nel tempo. Vi è un progresso dall'Idea pura (o Idea logica) alla Natura, in quanto appunto l'Idea logica, la Natura e lo Spirito sono i tre grandi momenti dialettici del processo complessivo: ma ciò non toglie che la Natura sia coeterna all'Idea, anzi sia, per così dire, l'eternità stessa del mondo ideale distesa nel tempo e nello spazio. La differenza tra questi due mondi è perciò in

fondo la stessa che sussiste fra il mondo dei modi eterni e il mondo dei modi finiti in Spinoza: la distinzione non annulla l'identità fondamentale. La Natura è l'Idea nel suo essere-altro (in ihrem Anderssein), nell'essere fuori di sè (in ihrem Aussersichsein), è l'Idea dispersa nello spazio e nel tempo: ed ha per termine finale il sorgere dello spirito subbiettivo, della coscienza individuale, con cui s'inizia il ritorno della Natura verso lo Spirito. Essa è un sistema di gradi, ciascuno dei quali discende necessariamente dall'antecedente, su cui segna un progresso, un potenziamento superiore: ma questa necessità è sempre una necessità logica, la necessità del passaggio dialettico da un momento all'altro dell'Idea: perciò Hegel si pronuncia ostilmente contro ogni idea di genesi naturale delle forme superiori dell'essere dalle inferiori. La prima parte della filosofia naturale, la *meccanica* considera la corporeità nel suo primo grado, come massa informe che riceve dall'esterno la propria unità e la propria forma: essa comincia con la posizione dello spazio e del tempo, per mezzo dei quali Hegel costruisce dialetticamente il movimento, la materia e gli altri concetti fondamentali della meccanica. Ciò che caratterizza la materia considerata nel suo puro aspetto meccanico è la gravità: la quale è determinata dal fatto che la materia non è soltanto un'esteriorizzazione pura, ma tende verso un'interiorizzazione, verso un sè; e questo è il punto verso cui gravita, come verso punto centrale, ogni parte della materia. La materia ha quindi e cerca il proprio sè fuori di sè; in ciò sta la sua contraddizione. Quando essa raggiunge questo sè essa allora cessa di tendere verso, di essere pesante, si fa assolutamente imponderabile, si espande, si manifesta e diventa luce. La luce è quindi una specie di presentimento dello Spirito nella Natura; essa è, in una potenza inferiore, un ritorno a sè stessa dell'Idea esteriorizzata nella Natura. La *fisica* considera la corporeità come possedente per sè medesima una forma, un'individualità: in essa Hegel costruisce successivamente per mezzo di un'analoga deduzione dialettica le forme ed i rapporti fondamentali della vita inorganica. Il processo chimico segna il passaggio dalla fisica all'*organica*, che considera la corporeità come costituente un'individualità vivente. L'organismo umano rappresenta il momento più alto di quest'evoluzione naturale dell'Idea: nelle sue tre funzioni della formazione, nutrizione e ri-

produzione esso riproduce l'eterno processo della tesi, antitesi e sintesi: la generazione, che riassume in sè l'intiero processo organico, è il tentativo della Natura di fissare per l'eternità la specie. Ma questa perpetuità non è raggiunta che per gli individui, ciascuno dei quali è inadeguato alla universalità che esso rappresenta e però porta in sè il germe della morte. Questa è la contraddizione da cui sorge una nuova forma di essere superiore alla morte ed al tempo, la coscienza: dalle ceneri della Natura l'Idea risorge eternamente come Spirito.

Anche questo passaggio dalla Natura allo Spirito deve però essere concepito non come la produzione d'un essere, d'una sostanza opposta alla materia, ma come il passaggio dell'Idea ad un nuovo stato, ad un modo di essere superiore allo spazio ed al tempo; ciò che appunto costituisce « l'idealità » dello Spirito. Così l'anima è posta anche da Hegel, giusta il profondo concetto aristotelico, come l'entelechia immanente al corpo organico: essa è l'unità formale che esprime in una potenza superiore la molteplicità delle attività organiche (1). La Filosofia dello Spirito comprende egualmente tre parti corrispondenti ai tre gradi della vita dello Spirito: lo *Spirito subbiettivo*, lo *Spirito obbiettivo* e lo *Spirito assoluto*. La prima parte considera lo Spirito nella sua evoluzione individuale: essa comprende l'*antropologia* che studia l'*anima naturale*, lo Spirito ancora involuto, per così dire, nella vita del corpo; la *fenomenologia*, che studia lo Spirito nello stadio della sua distinzione riflessa dalla Natura, come *coscienza*, attraverso i successivi gradi della sensazione, percezione, intelletto, autocoscienza, ragione; ed infine la *psicologia*, che studia lo Spirito nelle forme più alte dell'evoluzione individuale, come *Spirito* propriamente detto, il quale teoricamente riconosce il mondo come il campo della realizzazione dei fini della ragione e praticamente aspira a realizzare

(1) Su questo concetto, in cui sta la vera soluzione del problema dello spirito, dovremo ritornare altrove. Naturalmente si deve tener presente il valore esistenziale superiore da noi attribuito alle unità formali, per cui si veda il Cap. II, pag. 166 ss. di questo libro. Onde non lo spirito è la fugace sintesi cosciente delle attività organiche, ma la molteplicità organica è l'espressione transitoria ed apparente di quella profonda realtà che è l'unità dell'individuo spirituale.

questi fini; da quest'unità dell'intelletto e del volere scaturisce l'energia autonoma della libertà. Ma lo Spirito individuale, pure aspirando a realizzare pienamente la libertà ed i suoi fini, è incapace di pervenirvi: da questa opposizione ha origine lo *Spirito obbiettivo,* il quale rende possibile la libertà creando un mondo superindividuale, in cui esso obbiettiva e realizza l'idea del bene. Questo è il mondo del *diritto*, della *moralità individuale* (Moralität) e della *moralità sociale* (Sittlichkeit), i tre momenti dialettici dello Spirito obbiettivo. La medesima contraddizione, che dà origine allo Spirito obbiettivo, svolge dal seno di questo lo *Spirito assoluto*: poichè lo Spirito obbiettivo è ancora sempre limitato e finito e non realizza la propria eterna natura che nel sorgere e nel tramontare dei popoli, come la specie nel succedersi degli individui. Ma lo Spirito veramente ed eternamente libero è lo Spirito il quale è ritornato completamente in sè stesso, alla coscienza della propria natura infinita, che è la verità di tutto l'essere: questo regno della pura libertà, che le creazioni dello Spirito obbiettivo hanno per còmpito di rendere possibile, è il regno dello Spirito assoluto. Esso comprende tre gradi: l'*arte*, la *religione*, la *filosofia*. Per l'arte lo Spirito contempla la rivelazione sensibile dell'Assoluto nella sua verità e nella sua libertà: come poi più tardi Schopenhauer, così anche Hegel mette in rilievo l'importanza della libertà per la contemplazione estetica, sia dal lato del soggetto, sia dal lato dell'oggetto. La religione è una contemplazione dell'Assoluto nelle forme della rappresentazione sensibile: per essa l'anima si unisce intimamente al divino, riconoscendo in esso il fondamento reale ed universale di tutto l'essere; il momento essenziale della religione è appunto in questo confluire dello Spirito finito nell'infinito. Ma l'evoluzione stessa della religione conduce insensibilmente ad approfondirne il contenuto e rende così possibile il passaggio dal credere al sapere, dalla religione alla filosofia. Nella filosofia lo Spirito finito comprende ossia conosce, pensando, il Pensiero eterno: essa porta alla coscienza dello Spirito finito quel medesimo processo dialettico per mezzo di cui si esplica la Ragione assoluta; quindi può dirsi che essa è una cosa sola col sapere che l'assoluta Ragione ha di sè medesima, che essa è l'autocoscienza dello Spirito assoluto. Tutta la storia della filosofia non è che una realizzazione graduale di

questo pensiero assoluto: ogni sistema filosofico che sorge e cade nel tempo è la posizione d'uno dei momenti del processo dialettico assoluto, e la successione dei sistemi spogliata delle sue accidentalità esteriori ha una correlazione profonda con la successione dialettica dei momenti dell'Idea pura. Così con il passaggio alla filosofia assoluta si chiude il ciclo delle produzioni della Ragione: nel pensiero assoluto l'Idea è pervenuta alla piena coscienza di sè medesima; il punto di vista assoluto, che costituisce il principio della filosofia, ne segna nello stesso tempo anche la fine.

4. — Se noi ci volgiamo ora a considerare quali siano le obbiezioni più degne di nota a cui la concezione del panlogismo va incontro, la prima considerazione che ci si presenta è una constatazione di fatto: la constatazione cioè che nessuno dei sistemi, che si possono comprendere sotto questo nome, ci dà realmente una ricostruzione logica della realtà. Già si è notato infatti a proposito di Spinoza, come egli non deduca, ma postuli la molteplicità degli attributi e dei modi sia finiti sia infiniti; la stessa osservazione dobbiamo ripetere qui a proposito del sistema hegeliano, il quale, per quanto sia un vero e grandioso tentativo di ordinamento dell'universa realtà in un sistema di principii intelligibili, non ha, in fondo, di una costruzione logica altro che l'apparenza. La deduzione dialettica di Hegel non è infatti, rigorosamente parlando, un vero atto logico, non dà occasione ad alcun vero passaggio logico. Le vie del pensiero logico sono due sole, rigorosamente due sole: l'analisi e la sintesi; la sintesi è il vero metodo costruttivo della scienza, che dalle unità empiriche (cose, fatti) risale alle rispettive unità logiche; l'analisi è un'operazione sussidiaria, che dalle unità logiche ridiscende per via deduttiva alle unità empiriche (1). Ora

(1) Sulle forme della sintesi logica si vedano i §§ 7 ed 8 di questo capitolo. Ben s'intende che l'attività del pensiero non è mai nè esclusivamente analitica, nè esclusivamente sintetica, ma che questi sono i due aspetti d'un'attività sola, la quale si colora variamente or dell'una or dell'altra: sotto questo riguardo il pensiero obbedisce a quella stessa legge che si estende invariabilmente a tutto il divenire. Per la questione sotto il puro aspetto psicologico-logico si vedano le belle ricerche del Paulhan nella *Revue philosophique*, 1899, 12, e 1900, 6.

non è il caso qui di parlare di deduzione analitica, che del resto, come abbiamo visto trattando dell'idealismo ontologico, è assolutamente incapace di derivare logicamente da un'idea prima e generalissima le sue specificazioni; nè d'altra parte la dialettica hegeliana vuole confondersi con la dialettica platonica. Nemmeno è il caso di parlare della sintesi induttiva, la sola e vera via regale della scienza, che rappresenta nell'ordine del pensiero quel processo medesimo di sintesi che vedremo realizzarsi in tutte le forme dell'essere: la metafisica di Hegel non è, nè vuole essere una metafisica induttiva. Il metodo di Hegel rappresenta in certo modo una combinazione di analisi e di sintesi, in quanto da una parte ogni principio è sempre la sintesi degli opposti, su cui si erige, dall'altra la distinzione dell'opposizione nella posizione primitiva avviene per un atto di analisi: ma, come ben si comprende, nè quest'analisi corrisponde ad un'analisi deduttiva, nè, tanto meno, la sintesi degli opposti equivale alla sintesi induttiva che trae (mediatamente od immediatamente) dall'esperienza gli elementi su cui si costituisce e da questo contatto con la realtà sa di attingere la propria forza. Nessuna meraviglia, quindi, che questo artificioso connubio di analisi e di sintesi rappresenti nella dottrina hegeliana non la forma naturale di un reale progresso del pensiero, ma un'esteriorità, una veste imposta con violenza al contenuto: e che il preteso movimento dialettico non sia in realtà che una coercizione forzata del ricco materiale empirico in uno schematismo concettuale che si riduce molte volte ad una successione di deduzioni sofistiche e di tricotomie arbitrarie. Quale è quindi il *reale* fondamento logico della costruzione hegeliana? Se l'unica forma possibile di derivazione logica d'un principio da un altro è la deduzione e se la stessa deduzione non è in grado, come si è veduto, di derivare dai concetti più generali e quindi, perchè tali, assolutamente vuoti, la realtà nella ricchezza del suo contenuto, è naturale che questo contenuto concreto sia stato in qualche modo aggiunto: e queste aggiunte, ben si comprende, non possono venire se non dall'afflusso dell'esperienza o di principii concreti derivati dall'esperienza. Il vero si è quindi che anche Hegel, in fondo, nella sua deduzione progressiva delle forme dell'essere postula dall'esperienza e queste forme stesse e l'ordine della loro successione: ed è anzi appunto da quest'opera di aggrup-

pamento e di interpretazione geniale dei dati dell'esperienza che la concezione hegeliana trae in gran parte il suo valore (1). Il torto suo sta invece nel voler costringere la realtà in uno schematismo artificiale, che è il più delle volte un impedimento, non uno strumento del pensiero; sta nel credere che le ingegnose, sottili ed in parte sofistiche complicazioni dialettiche, per mezzo di cui egli concatena fra loro i varî momenti della realtà, costituiscano una deduzione logica avente valore *a priori*: questo appunto è il lato artificioso e falso del sistema, per cui esso si è reso così straniero al pensiero scientifico del secolo. La forza di Hegel, scrive egregiamente lo Pfleiderer, sta nell'aver concepito il mondo come un processo evolutivo in cui la ragione è il fondamento, la legge ed il fine di ogni divenire; la sua debolezza sta nell'aver concepito questo processo come un processo puramente ideale, logico, costruibile per mezzo d'una pura dialettica concettuale (2). Naturalmente non è possibile in questo breve esame limitato ai principii entrare in un minuto esame dei particolari passaggi logici della dialettica hegeliana e mostrare chiaramente in ogni singolo caso come essi non abbiano realmente un valore logico e come la serie dei momenti dialettici non sia che la successione delle forme, dei potenziamenti dell'essere, quale essa ci è data nell'esperienza: noi a questo riguardo non possiamo che rinviare il lettore agli scritti speciali su questo argomento (3). Del resto l'osservazione ha valore anche per i tre momenti del processo intiero, l'Idea pura, la Natura e lo Spirito, che sono tre momenti assolutamente separati (dal punto di vista logico) e che nessuna dialettica mai potrà rinserrare nell'unità d'un processo logico. Per quanto infatti sia abilmente preparato il passaggio dell'Idea alla Natura per mezzo dell'idea del bene, che implica la volontà di realizzarsi in un'e-

---

(1) Wundt, *Einl. in die Philos.*, 330-331.

(2) Pfleiderer, *Gesch. d. Religionsphilos.*[3], 408.

(3) Si cfr. specialmente per la logica le *Logische Untersuchungen* del Trendelenburg (3ª ediz. 1870). Per questo e per gli altri punti: Allievo, *L'Hegelianismo, la scienza e la vita* (1868); *Esame dell'Hegelianismo* (1897). Quanto sia cosa illusoria questo progresso dialettico si può vedere del resto fin dalla prima contrapposizione dell'essere e del non essere, ove in realtà la posizione dell'antitesi è la posizione d'un nuovo concetto che in nessun modo è logicamente concatenato col primo.

sistenza obbiettiva, questo passaggio rimane sempre così inesplicabile come il passaggio dell'Io assoluto di Fichte al non io; ed invano qui il Fischer si appella all'analogia del Volere di Schopenhauer che è volontà di esistere ed esistenza nel tempo stesso; perchè anche qui, se noi andassimo a fondo del concetto schopenhaueriano, ci troveremmo dinanzi ad un'analoga dualità irreducibile (1). Aggiungiamo ancora a semplice complemento di questa considerazione un'altra constatazione: e cioè che tutto questo processo dialettico, il quale nello Spirito soltanto perviene alla coscienza di sè stesso (e perciò deve essere in antecedenza inconscio di sè medesimo), non solo non è un processo dialettico, ma non può nemmeno essere un processo cosciente, ideale e quindi contraddice al principio essenziale dell'idealismo, secondo cui la realtà è in ogni suo momento realtà ideale, realtà cosciente. Noi non possiamo considerare il mondo come una generazione di intelligibili che siano in sè e non siano per un soggetto intelligente, nè possiamo considerare l'intelligenza che come una forma potenziata della subbiettività, della coscienza: in questo punto ha perfettamente ragione la critica del Ceretti (2). E tanto più dobbiamo insistere su questo punto relativamente alla Filosofia della Natura, in cui l'Idea è fuori di sè, in cui l'eminentemente subbiettivo passa nella forma di assoluta obbiettività: lo stesso Ceretti considera la Natura come la coscienza « in forma inconscientiæ », come la « conscientia vigilans in forma conscientiæ dormientis ». Ora, come si è spesso ripetuto, il concetto d'una coscienza incosciente, d'una coscienza, che non è per un soggetto conscio, è un'assoluta contraddizione, un concetto impensabile; esso segna realmente (in ciò aveva ragione Fichte contro Schelling) una ricaduta nel vieto dogmatismo realistico.

A questa considerazione di fatto faremo seguire due considerazioni che potremmo chiamare di diritto: per le quali non abbiamo che a rievocare in parte quanto si è detto a proposito dell'idealismo obbiettivo. La prima di queste osservazioni si riferisce al divenire nel tempo e nello spazio, che è per il pan-

(1) K. Fischer, *Hegel*, 575-576.

(2) Vedi D'Ercole, *Notizia d. scritti e d. pens. filos. di P. Ceretti*, CXI ss.

logismo così inesplicabile come per l'idealismo ontologico: poichè, se il tempo e lo spazio non possono essere pure limitazioni, indeterminazioni di rapporti logici, tanto meno possono venir ridotti a rapporti logici; nè, come si è notato, la costruzione logica delle idee di tempo e di spazio (dato che fosse possibile) equivarrebbe in qualsiasi modo alla posizione logica della realtà nel tempo e nello spazio. Se ciò che caratterizza ogni processo logico è di essere superiore allo spazio ed al tempo, come può un complesso di processi logici generare l'apparenza d'un'estensione nello spazio e nel tempo? Quindi la soppressione del divenire naturale nel tempo, in cui appunto sta, com'è noto, uno dei caratteri essenziali dell'idealismo di Fichte, non è che un atto di risoluta coerenza al principio del panlogismo. Il tempo è semplicemente, secondo Fichte, un'apparenza che è il prodotto di fattori ideali realizzantisi fuori del tempo; chiedere se il tempo sia *realmente* trascorso è come chiedere se esista una cosa in sè; questione che dal punto di vista di Fichte è assurda (1). Ma in ogni modo questa ed ogni altra simile esplicazione logica del tempo lascia sempre almeno una cosa inesplicata: l'apparenza del tempo, il fatto che un complesso di processi, che sono fuori del tempo, dà a noi l'illusione di un divenire nel tempo. D'altra parte è ovvio che negando la realtà del tempo si rende la natura affatto inesplicabile: difficoltà insormontabile dinanzi a cui si sono arrestati tutti coloro che, come Berkeley, Fichte, A. Spir, riducono il tempo ad una parvenza subbiettiva (2). Perciò in genere il panlogismo non nega il tempo, ma si limita ad affermare genericamente che ogni successione è in realtà una successione logica: il divenire della Natura è un divenire obbiettivo e reale, ma in sè stesso è lo svolgimento d'un processo logico. Ora ciò che noi neghiamo è appunto questa possibilità di ridurre la successione ad una sequenza logica: nel divenire temporale, dato pure che per esso si attui una realtà intelligibile superiore al tempo, vi è qualche cosa di non intelligibile, di non logico: e questo è precisamente il rapporto di tempo. L'ordine della realtà, considerato empiri-

---

(1) Fichte, *S. W.,* I, 1, 407 ss.

(2) Si cfr., a questo riguardo, Schelling, *Ueb. d. wahren Begriff d. Naturphilos.,* S. W., I, 4, 81 ss.

camente, ossia considerato nell'unico modo in cui noi l'apprendiamo come realtà concreta, non è un ordine logico, ma un ordine temporale ed alogico: la storia della natura e dell'evoluzione progressiva dello spirito dal seno della natura non è riducibile, senza violenza, ad un processo logico. Perciò tra il mondo logico del panlogismo e la realtà sensibile sussiste sempre un abisso: la realtà sensibile diviene in virtù d'una potenza, d'una forza, che non è quella d'un pensiero logico: la realtà logica alla sua volta, considerata nella sua purezza, non può essere che un sistema ideale di rapporti eterni, a cui sono stranieri il tempo, lo spazio ed ogni altra forma del divenire sensibile. Questo contrasto in nessun luogo è meglio visibile che là dove Hegel pone il processo logico dell'Idea come un processo che ritorna eternamente a sè medesimo ed in questo ritorno pone il compimento a tutta la successione dei suoi momenti. Poichè, se noi possiamo fino ad un certo punto pensare un processo dialettico che ritorni in sè, appunto perchè esso è fuori del tempo, è fuori di dubbio che un divenire nel tempo, il quale realmente divenga e nello stesso tempo sia un perpetuo ritorno al principio, è assolutamente impensabile. L'ordine sensibile e l'ordine logico sono due ordini assolutamente distinti: e la loro sovrapposizione forzata non riesce ad altro che a mettere in rilievo, qui meglio che altrove, l'assoluta impossibilità di farli coincidere.

Questa negazione dell'identità assoluta del sensibile e dell'intelligibile non esclude naturalmente che si possa considerare il divenire sensibile come la manifestazione fenomenica, *formalmente distinta*, d'un noumeno puramente intelligibile. Certamente noi possiamo pensare che da un punto di vista superiore al nostro il mondo dei processi temporali e spaziali possa trasfigurarsi in un ordine intelligibile superiore allo spazio ed al tempo: ciò a cui la scienza mira è appunto la costituzione d'un regno immobile delle leggi, d'un ordine intelligibile eterno, in cui la realtà trovi il proprio fondamento e la propria verità. Ma questo mondo intelligibile non può venir da me isolato nella sua assoluta purezza: per quanto io sappia che la ragione dell'ordine sensibile è un ordine intelligibile puro, io non posso mostrare quest'ordine intelligibile se non realizzato in un ordine sensibile. Ciò deriva dalla natura della mia intelligenza, che non

può sottrarsi alle condizioni dello spazio e del tempo, in cui la mia esistenza trascorre: perciò ogni unità intelligibile non può da me essere afferrata che in un simbolo sensibile: la legge vive per me soltanto nel fatto, l'idea nell'immagine. Questo rapporto dei due ordini è stato perfettamente ritratto da Fichte nel suo *Destino dell'uomo*, là dove egli tratta dell'ordine morale sovrasensibile in rapporto all'ordine sensibile. « Io sto nel mezzo di due mondi opposti (così egli scrive), di un mondo visibile in cui domina l'azione e di un mondo invisibile ed inconcepibile in cui domina la volontà: io sono una forza originaria (Urkraft) per ambo questi mondi. Il mio volere è ciò che li abbraccia entrambi. Questo mio volere è già in sè e per sè una parte del mondo sovrasensibile... Esso si esplica poi nell'azione materiale e quest'azione appartiene al mondo sensibile. Perciò io non otterrò di entrare nel mondo soprasensibile solo quando la morte avrà rotto i vincoli che ora mi legano alla terra: anche ora io sono e vivo in esso, come in un mondo ben più vero che il mondo terreno; anche ora esso è il centro unico ed immutabile dell'essere mio e la vita eterna, di cui io sono già da lungo tempo in possesso, è l'unica ragione della continuazione della mia esistenza terrena » (1). In altre parole, secondo Fichte, il mondo dell'azione sensibile non è che l'apparenza del vero mondo morale, del mondo dell'eternità, che è presente in ogni momento dell'esistenza sensibile: il vero ordine morale è un ordine morale soprasensibile, a cui io già partecipo anche durante l'esistenza sensibile. Ma d'altro lato io non posso partecipare a questo mondo superiore con la mia volontà morale, che è un momento dell'ordine soprasensibile, senza realizzare questa mia volontà nel sensibile: nè per quanto io possa e debba distinguere i due mondi, come il sensibile e il sovrasensibile, il temporaneo e l'eterno, essi sono così distinti che io possa isolare l'ordine eterno nella sua purezza facendo astrazione dalle condizioni sensibili in cui esso si svolge. E così è del sensibile e dell'intelligibile nel rapporto logico. Certo il mondo sensibile non è che l'apparenza d'un ordine intelligibile, il quale è superiore al mondo che è nel tempo: e quest'ordine, che è la ra-

(1) FICHTE, *Best. d. Menschen* (Kehrbach), 120-121.

gione attiva ed occulta di tutto l'ordine sensibile, è intessuto, per così dire, nello stesso ordine sensibile, non è un altro ordine che anteceda assolutamente l'ordine sensibile e finisca là dove questo comincia. Ma nello stesso tempo quest'ordine intelligibile non si mostra in nessuna parte con perfetta purezza: esso è piuttosto un ideale che risplende dinanzi all'intelligenza che una realtà definibile, la quale si possa rinserrare in formule determinate: tanto meno quindi è giustificato l'identificarla senza altro con la realtà empirica, costringendo questa in arbitrarie formule logiche. La realtà non è logicamente costruibile perchè non è un *puro* ordine logico: e l'aspirazione dell'intelligenza ad afferrare l'ordine logico puro in essa immanente giustifica tanto poco il tentativo di identificare senz'altro quest'ordine con il sistema dei nostri concetti, come l'aspirazione verso l'Essere infinito ci autorizza a fissarlo in un'idea, in un oggetto, in una parola od in qualunque altro simbolo, per quanto elevato esso sia.

La seconda osservazione si riferisce alla contraddizione implicata nella posizione d'un divenire intelligibile, d'una molteplicità assoluta; posizione che, come già videro anche Parmenide e Platone, equivale a porre l'uno ed il molteplice come identici e distinti ad un tempo. L'ordine intelligibile infatti, appunto in quanto intelligibile, deve essere uno: la molteplicità di principii che lo costituiscono deve essere una molteplicità logicamente connessa e perciò (se si pensi a ciò che s'intende per connessione logica) implicata in un principio primo. Ora è soltanto per un'imperfezione intellettiva che noi consideriamo la conseguenza logica come distinta dal principio: la conseguenza non ha che un'esistenza tutta subbiettiva e relativa a noi: ed anche là dove, come nelle verità geometriche, sembra aversi un esempio di una processione eterna di una verità da un dato principio, l'unità di questo non è realmente posta nella coscienza, perchè se, per esempio, noi avessimo una reale intuizione dell'essenza del triangolo nella sua unità e totalità, noi non sentiremmo alcun bisogno di trarre come conseguenza la proposizione che la somma dei suoi angoli è uguale a due retti. Questa considerazione ci conduce quindi all'inevitabile conseguenza che dappertutto dove è posta una molteplicità di principii discendenti logicamente da un principio primo, ontologicamente questo principio solo può

dirsi assolutamente reale: la molteplicità in esso contenuta è una molteplicità relativa ad un conoscere imperfetto, che in sè stessa non è reale. In nessun sistema questa contraddizione fondamentale è venuta meglio alla luce che nel sistema di Spinoza; onde la divergenza fra i suoi espositori, dei quali alcuno negligendo l'unità della sostanza e considerando la molteplicità dei modi come assoluta interpretò il suo sistema nel senso d'un individualismo pluralistico, altri invece considerando la molteplicità degli attributi e dei modi come una maniera imperfetta e puramente subbiettiva di apprendere la sostanza, in sè stessa unica, lo ridusse ad un vero acosmismo. Ma essa è ugualmente inseparabile da ogni concezione, che in qualsiasi modo riconosca il mondo intelligibile come un sistema, come un'unità: sia pure quest'unità cercata non nel fondamento logico, ma nel fine di tutto il sistema intelligibile. Poichè ciò, che è il fine d'un'attività, ne è anche il fondamento reale: come inversamente ciò, che è il reale fondamento d'un essere, ne costituisce anche il fine interiore, l'entelechia. Ogni tendere verso un fine è un divenire: ed ogni divenire ha per movente un dover essere, il quale rappresenta di fronte all'essere, che diviene, la contrapposizione dell'essere vero e reale di fronte all'essere ancora illusorio, all'essere ancora intessuto di non essere. Onde, per quanto la natura della nostra intelligenza ci tolga ogni possibilità di concepire in sè stessa la realtà assoluta, noi possiamo sotto questo aspetto almeno determinarla negativamente: che essa esclude ogni divenire ed ogni molteplicità di momenti, avendo anzi in essa ogni divenire ed ogni molteplicità la sua esplicazione ed il suo termine. È vero che Hegel riconosce, con profondo pensiero, che il dover essere del mondo già appartiene al suo essere: ossia che la totalità dei momenti dell'Assoluto è non solo una molteplicità successiva, ma anche un'unità, la quale è presente in tutta la sua realtà fino dal principio del processo complessivo. Ma il torto suo sta appunto in questa equiparazione dell'unità ideale, che è il fondamento ed il fine dell'intiero processo, con la totalità distinta dei momenti di questo: sta nel considerare l'Assoluto come un circolo dialettico eterno, che è e diviene ciò, che è, nel tempo stesso. Poichè, anche lasciando da parte la questione se tale concetto sia legittimo, è ovvio vedere che esso risulta dalla sovrapposizione di

due concetti: vale a dire del concetto dell'Unità assoluta, che è costantemente presente in tutto il processo e ne costituisce il fondamento ed il fine, e del concetto del divenire graduale di quest'Unità, che passa per più momenti: concetti che è impossibile far coincidere nell'unità d'un processo ritornante eternamente in sè medesimo, perchè, laddove il primo rappresenta la realtà assoluta del dover essere di ogni essere, il secondo è l'essere in quanto ancora diviene, in quanto non ha ancora raggiunto il proprio dover essere, epperò è un essere iniziale ed imperfetto, un essere ed un non essere ad un tempo. Anche qui è necessario quindi fare ritorno alla distinzione che Fichte riconobbe e fissò nella sua seconda filosofia: appunto perchè l'essere del dover essere è un essere realmente, l'essere semplicemente è ancora sempre in parte un non dover essere, un realmente non essere: l'essere del dover essere è la Verità, la Realtà eterna cui non tangono le distinzioni e le opposizioni ond'essa è (subbiettivamente) scaturita; l'essere semplicemente è fenomeno, apparenza, irrealtà. Non è quindi in nessun modo possibile considerare l'Assoluto come un processo, come una successione assoluta di momenti, in altre parole come unità e molteplicità nel tempo stesso. Se la totalità concreta di tutti i momenti assoluti non ha realmente altro contenuto che questi momenti medesimi nella loro distinzione, essa non è una reale unità, ma è il puro nome generico della successione dei suoi momenti: noi abbiamo allora una pluralità assoluta senza unità, che è impossibile porre come una realtà intelligibile. Se invece essa realmente in sè concilia e potenzia il loro contenuto in un'indivisibile unità, la molteplicità non è che apparente ed i suoi singoli momenti non sono che altrettanti momenti d'un'autolimitazione originaria, per cui ciascuno di essi pone sè stesso come distinto, mentre non è altro in realtà che la stessa Unità finale considerata da un punto di vista subbiettivo ed imperfetto: in tal caso l'unità sola è reale e la molteplicità di fronte ad essa è nel medesimo tempo potenziata e tolta.

E tanto più apparirà evidente questa conclusione quando si consideri che la vita dell'essere si riassume, per l'idealismo almeno, in una serie di « riflessioni », di stati di coscienza, che rappresentano altrettanti gradi d'un'elevazione progressiva verso la Coscienza assoluta: che l'unico divenire è il divenire dell'io,

il quale si libera dalla sua « puntualità » per riconfondersi con lo Spirito assoluto. Anche Hegel infatti riduce il carattere essenziale dei punti di vista inferiori ad un'ignoranza della totalità del processo, ad una limitazione dell'orizzonte, per cui il rispettivo momento viene eretto in un'assoluta verità: laddove colui, che sta dal punto di vista assoluto, è superiore a tutti i singoli momenti e vede ciascuno di essi nella sua vera posizione e nel suo vero valore. La serie dei momenti dell'Assoluto (che è nello stesso tempo la serie dei momenti per cui la coscienza si eleva al sapere assoluto) è come una serie di necessarie illusioni da cui la coscienza deve successivamente liberarsi; colui che è giunto al sapere assoluto contempla nel loro complesso queste successive illusioni, ma egli stesso ne è libero per sempre. Ora se dal punto di vista assoluto l'Assoluto è presente a sè medesimo in un'unità indivisibile e perfetta, è inconcepibile come possa ancora in esso sussistere quella successione graduale di limitazioni, che non ha altro fine appunto che di togliere successivamente ogni limitazione a questa autointuizione dell'Assoluto: poichè la detta successione costituisce dal punto di vista assoluto, una serie di illusioni, che il sapere assoluto ha per effetto di sopprimere definitivamente, l'assumere che il sapere assoluto consista semplicemente nel ripetere con coscienza questa catena di illusioni, che hanno poi per termine lo stesso sapere assoluto, è un circolo vizioso che cela una contraddizione. E questa è la contraddizione che è già contenuta nello stesso primo principio di Fichte, nella sua posizione dell'Io assoluto. La sua proposizione: « Poni, afferma in te stesso il tuo Io assoluto » equivale infatti a dire: « poni, afferma in te stesso quel principio, da cui discende necessariamente una successione di atti, i quali hanno per fine di restituire nella sua primitiva unità quel principio che nello stesso atto primo tu hai posto ». Nè è possibile risolvere questa contraddizione se non rinunciando (come già si è accennato a proposito di Fichte e di Schelling) a considerare la molteplicità intelligibile come una molteplicità assoluta che proceda dall'Unità assoluta per una specie di generazione eterna e restituendo questa Unità nel suo vero carattere di fondamento e fine della stessa realtà intelligibile. La posizione del punto di vista assoluto equivale allora a dire: « Eleva la tua intelligenza fino ad intuire attraverso i veli

del molteplice l'Unità profonda verso cui tutte le cose, secondo la loro potenza, aspirano! Comprendi il mondo sotto questo aspetto eterno! Realizza in te medesimo e nella tua vita, per quanto è in poter tuo, questa Unità che è la vita vera, universale ed eterna! ».

5. — Dopo questa rapida rassegna dei diversi punti di vista intorno al fondamento intelligibile della realtà non ci rimane ora che riassumere con tutta la possibile chiarezza i risultati di questo esame critico; dopo di avere esposto le lacune e le difficoltà delle diverse concezioni ponendoci dallo stesso loro punto di vista, noi dobbiamo ora prendere in esame il problema dell'intelligibile partendo da quei risultati medesimi a cui l'esame della conoscenza sensibile ci ha condotti. Ricordiamo dapprima brevemente quale è il fine essenziale della presente ricerca e quale la sua connessione con le ricerche antecedenti. La teoria della conoscenza mira, come abbiamo veduto, alla determinazione precisa di ciò che nella realtà immediatamente presente alla coscienza può essere posto assolutamente come la natura universale e comune, in cui ogni altra cosa deve necessariamente avere la propria esplicazione: essa ricerca quale, tra le forme della realtà empiricamente date, sia quella a cui noi possiamo ricondurre tutte le altre e secondo cui noi possiamo interpretare tutte le altre, se noi vogliamo formarci una concezione della natura delle cose e della realtà ultima che esse esprimono. Questa esigenza della ricerca filosofica costituisce il primo e necessario momento di quell'unificazione generale della realtà, che poi la metafisica vera e propria compie svolgendo da questo fondamento ultimo la realtà così come essa ci è immediatamente nota: quindi la teoria della conoscenza può essere caratterizzata come una specie di introduzione critica, di preparazione negativa all'opera positiva della metafisica. In quanto questa determinazione di ciò, che può essere assolutamente posto, avviene per una specie di eliminazione progressiva di tutti i presupposti metafisici riconosciuti come insufficienti o contradditorii, essa implica già sempre quella nuova concezione, che essa prepara e rende possibile, e perciò costituisce già sempre per sè medesima una metafisica virtuale; d'altro lato ogni posizione filosofica, in quanto è una distinzione fra « derivato » ed « originario », una posizione as-

soluta dell'uno o dell'altro elemento della realtà per opera del pensiero riflesso, presuppone sempre questa preparazione critica. Noi dobbiamo però distinguere due forme, due gradi di questa critica preliminare. Nel primo il pensiero, come uno specchio che riflette serenamente le cose circostanti rimanendo ignaro dell'atto della riflessione, limita la propria considerazione a quel complesso di elementi, che noi designiamo col nome di natura, e che esso ingenuamente considera, almeno nei suoi elementi costitutivi, come l'essere assoluto per eccellenza; nel secondo il pensiero, per effetto della riflessione sulle attività spirituali, riconosce il carattere ideale della realtà e perciò pone in prima linea la questione della coefficienza dei fattori spirituali nella costituzione sua, sia che esso la consideri come un intreccio di fattori naturali e di fattori spirituali, sia che esso venga ad eliminare definitivamente ogni posizione assoluta dell'essere naturale: con questo nuovo cómpito ha origine la critica gnoseologica, la vera e propria critica della conoscenza.

I risultati a cui ci ha condotto l'esame successivo dei diversi punti di vista rispetto a questo problema fondamentale sono noti. Noi abbiamo innanzi tutto riconosciuto che ogni posizione assoluta di un essere altro dall'essere spirituale è insostenibile: che la forma universale e fondamentale dell'essere è l'essere per la coscienza, l'essere nella forma di atto cosciente. La verità espressa in questa breve proposizione afferma quindi non solo che l'essere, il mondo, ci è dato come rappresentazione, come processo della coscienza, ma che questo processo cosciente esaurisce la realtà del mondo nella sua totalità, che non vi è, per così dire, dietro al mio processo di coscienza un essere di natura diversa, di cui il mio processo cosciente sia una specie di efflusso, di immagine subbiettiva. Noi abbiamo a questo proposito passato in rassegna le diverse forme di realismo dalla forma più ingenua, in cui esso raddoppia semplicemente il mondo ponendo una realtà obbiettiva ed esteriore assolutamente simile alla realtà subbiettiva che ne è l'immagine, a quella in cui l'essere obbiettivo è ridotto ad un'incognita indefinibile, causa misteriosa delle impressioni: ed abbiamo mostrato come in ogni caso, essendo la realtà ridotta ad un puro riflesso subbiettivo, del quale non possiamo determinare il valore, venga ad essa tolta quell'obbiettività empirica, che è il fondamento primo, oltre che del sapere comune, anche

della scienza; e come in ogni caso, appartenendo ogni elemento del dato al conoscere, non solo l'essere obbiettivo, ma lo stesso passaggio dal conoscere subbiettivo all'essere obbiettivo diventi inconcepibile. Noi abbiamo quindi in primo luogo affermato contro il realismo la realtà empirica del mondo: in altre parole abbiamo affermato che gli oggetti che noi vediamo non sono soltanto immagini esistenti in noi, come immagini in uno specchio, ma sono gli stessi oggetti reali e che non v'è nessuna distinzione fra rappresentazione ed oggetto: l'oggetto è rappresentazione e la rappresentazione è oggetto. In altre parole non vi è per l'oggetto due modi di essere, l'essere in sè e l'essere come rappresentazione, dei quali il secondo naturalmente avrebbe un valore del tutto ipotetico, dipendente dal suo accordo col primo: la realtà della rappresentazione non è una realtà problematica che abbia bisogno di essere giustificata o di essere provata: l'essere come rappresentazione è l'essere obbiettivo medesimo nella sua realtà concreta e nella sua intuitiva evidenza. Di qui appare anzitutto quanto sia cosa ingenua l'equiparare l'idealismo all'illusionismo: in quanto il primo afferma che il mondo della rappresentazione non riceve la propria realtà e verità dall'esistenza d'una realtà obbiettiva esteriore e dalla sua concordanza con la stessa, ma è esso medesimo questa realtà ed ha in sè medesimo un criterio assoluto per la distinzione della verità (essere reale, essere vero) e dell'errore (essere apparente, non essere); il secondo invece mantiene al mondo della rappresentazione il carattere di semplice immagine dipendente per la sua realtà e verità da un prototipo obbiettivo, ma nega poi l'esistenza di questo prototipo o quanto meno la possibilità in noi di conoscerlo. Di qui appare inoltre come l'idealismo contraddica all'ipotesi metafisica del realismo, ma non all'ingenua coscienza volgare, la quale è egualmente persuasa che il mondo della rappresentazione sia lo stesso mondo reale: l'idealismo conferma questa certezza fondamentale, la precisa e la completa. Riferiamo a questo proposito le parole stesse che scrive Schelling nelle *Abhandlungen* del 1797: « Alcuni dicono: « egli è un idealista, il suo è un sistema idealistico », e credono con questo di avere schiacciato per sempre l'uomo ed il suo sistema. Miei cari, se voi sapeste che egli è idealista solo in quanto è nello stesso tempo ed appunto in seguito a ciò il più rigido e conseguente realista, voi parlereste

altrimenti. Perchè che cosa è il vostro realismo? In che consiste esso propriamente? Nell'affermazione che vi è qualche cosa fuori di voi, — voi non sapete nè che cosa, nè come, nè dove — che causa le vostre rappresentazioni? Sia detto con vostra licenza, ciò è falso. Voi non avete nemmeno potuto giungere a questo concetto da voi stessi, voi lo avete forse udito dalla scuola e lo ripetete senza intenderlo. Ma il vostro realismo è ben più antico che questa affermazione e giace ben più profondamente che quella superficiale spiegazione dell'origine delle rappresentazioni che voi avete fatta vostra. Ed a questo originario realismo noi appunto vi rinviamo. Questo non crede e non può credere altro se non che l'oggetto da voi rappresentato è anche l'oggetto reale. Ma questo principio non è altro che chiaro ed esplicito idealismo: per quanto voi possiate fare e dire in contrario, voi siete tutti insieme idealisti nati » (1). Noi abbiamo in secondo luogo affermato contro il realismo l'impossibilità recisa di porre come fondamento delle cose, ossia come realtà assoluta, un essere di natura altra dalla coscienza; perchè tutto ciò che noi conosciamo e tutto ciò che noi possiamo pensare è nella forma di essere come coscienza ed ogni essere di altra natura trascende nel modo più assoluto la nostra esperienza e la stessa nostra facoltà di concepire. Noi possiamo pensare certamente una coscienza diversa dalla nostra ed anche superiore alla nostra: e perciò non siamo punto forzati a pensare che ogni processo cosciente sia necessariamente un processo della *nostra* coscienza. Ma d'altro lato noi non possiamo pensare nessuna realtà astrattamente dalla coscienza in genere: e quando noi pensiamo un *esse in re* distinto dall'*esse in intellectu*, noi pensiamo allora un'astrazione, non una realtà concreta. « Nessun uomo mai ha pensato, dice Fichte, e nemmeno può pensare il pensiero d'un essere, che abbia realtà e proprietà in modo assolutamente indipendente non solo dalla facoltà umana di conoscere, ma da ogni intelligenza in genere: in tal caso si pensa sempre contemporaneamente il proprio io come l'intelligenza che procede alla conoscenza di quel dato essere » (2). Dal che discende che se da un lato è perfettamente vano il cercare l'esplicazione ultima

(1) K. Fischer, *Schelling*, 306.
(2) K. Fischer, *Fichte*, 290.

delle cose nei principii naturali della realtà, d'altro lato è ugualmente inutile il tentativo di porre a fondamento della coscienza e delle sue forme le categorie ontologiche dell'essere, della sostanza e simili, le quali anzi possono ricevere un senso soltanto dalla loro riduzione ad altrettante categorie o forme della coscienza.

In appresso abbiamo cercato di chiarire che cosa si debba intendere per « processo di coscienza » ed abbiamo veduto che esso consiste essenzialmente nel rapporto di una molteplicità data (oggetto) ad un'unità (soggetto), il quale non è un'unità obbiettivamente altra dal contenuto che essa unifica, ma è questo contenuto medesimo in quanto si rivela come unità: abbiamo in altre parole stabilito che ogni processo cosciente ci si presenta costantemente come una specie di instabile compromesso tra una molteplicità e la rispettiva unità: la prima è il polo obbiettivo della coscienza, l'oggetto, la seconda il polo subbiettivo, il soggetto. Come ben si comprende, non è con ciò ristabilito il concetto dell'oggetto in sè del realismo, non essendo il nostro oggetto altro che l'oggetto empirico, sempre correlativo ad un soggetto; come alla sua volta il soggetto nostro non è un'unità trascendente, che in sè accolga il contenuto, una *res cogitans* separabile dal contenuto, ma è l'unità accentratrice del contenuto, anzi l'unità che il contenuto esprime come la propria più profonda verità. Da questa definizione del soggetto risulta chiaramente che l'esistenza di quella molteplicità obbiettiva, che io chiamo il mondo, non è punto necessariamente legata all'esistenza del mio soggetto, potendo ogni data molteplicità concorrere in innumerevoli risultanti, essere per infiniti soggetti; anzi un'esperienza continua ed imperiosa ci insegna che il nostro io non è una sintesi definitiva ed assoluta, e che la nostra realtà non è tutta la realtà, per quanto anche la realtà, che non ci è data, debba da noi essere concepita, in riguardo alla sua natura, sull'analogia di quella che ci è data. Posto questo concetto della relatività dell'unità soggettiva, s'intende altresì in qual senso debba intendersi il concetto della molteplicità obbiettiva. Essa non è innanzi tutto una molteplicità di oggetti-rappresentazioni, di elementi primitivi non aventi originariamente in sè nulla di subbiettivo, da cui scaturisca poi miracolosamente un soggetto: questo tentativo di compromesso fra idealismo e realismo è con-

tradditorio, in quanto pone gli elementi, anche originariamente, come rappresentazioni, ma nega poi che essi siano anche originariamente per un soggetto. Come infatti concepire una rappresentazione che non sia l'unità, l'unificazione in un centro subbiettivo, della molteplicità obbiettiva corrispondente? (1). E nemmeno essa è, come vuole l'indirizzo dominante nell'idealismo, una specie di termine assoluto di un Soggetto assoluto, un mondo pensato da un Soggetto eterno, al quale i singoli soggetti finiti parteciperebbero ciascuno secondo la sua potenza. Poichè, se questo termine si pone come dipendente dal Soggetto medesimo, in altre parole se si pensa le qualità sensibili e gli oggetti come le sensazioni e le percezioni di un'intelligenza cosmica, non solo si assume un inesplicabile passaggio dalla subbiettività assoluta e pura all'obbiettività (sia pure questa una obbiettività empirica), ma si rinuncia altresì a spiegare come sia possibile la molteplicità dei soggetti empirici e la differenza di valore delle corrispondenti specificazioni del sapere assoluto. Se invece si pone questo termine come un termine obbiettivo sempre correlativo al Soggetto assoluto, ma non da esso prodotto, si introduce un concetto della molteplicità obbiettiva che, logicamente svolto, conduce nuovamente al realismo: d'altra parte si rende così egualmente inesplicabile la molteplicità dei soggetti empirici (2). La molteplicità obbiettiva è invece, come noi abbiamo veduto, un oggetto relativo, che in sè medesimo non è se non una molteplicità di processi coscienti, in ciascuno dei quali vi è nuovamente luogo a distinguere un'unità subbiettiva ed una molteplicità corrispondente; le unità obbiettive sono altrettante unità subbiettive inferiori, che il soggetto, elevandosi

---

(1) Questo è il punto di vista dell'attuale naturalismo fenomenistico. Il Wundt lo difende strenuamente nei *Philos. Stud.*, XII, 342 ss., XIII, 43 ss.

(2) La prima è la concezione dell'idealismo trascendentale, per cui si veda il Cap. II, § 7; la seconda quella dell'idealismo immanente, per cui si cfr. il Cap. II, § 8. A quest'ultima posizione si accosta anche il Bergmann (*System des obiectiven Idealismus,* Marburg, 1903), secondo il quale la realtà è costituita da una Coscienza universale di cui il mondo di rapporti spaziali e temporali che la scienza sostituisce al mondo della rappresentazione costituisce il termine obbiettivo. Si veda la sua opera citata, 216 ss.

ad una riflessione superiore, contrappone alla propria unità come molteplicità obbiettiva; il regresso all'infinito, che così si apre, non presenta difficoltà maggiori che nel caso della divisibilità infinita dello spazio e del tempo. Quindi, come ad ogni soggetto è immanente una molteplicità obbiettiva, così ad ogni oggetto è immanente l'unità subbiettiva: ogni oggetto della nostra coscienza è già sempre per sè medesimo oggetto e soggetto. Come debba essere concepito questo polo subbiettivo in ogni singolo caso, è ciò che noi lasciamo qui affatto fuori di considerazione: ma ognuno comprende benissimo che non per questo ogni elemento della molteplicità obbiettiva dovrà essere pensato, anche indipendentemente dalla mia unità subbiettiva, tale quale esso è per la mia unità subbiettiva. Ogni coscienza singola non è soltanto una somma, un conglomerato, ma una sintesi: onde, tolta quest'unità, è assurdo pensare gli elementi ancora tali, quali sono per quest'unità; essi sono allora come altrettante membra separate violentemente dal rispettivo organismo, dalle quali esulano il valore e la forma che esse hanno nell'unità organica. Il che naturalmente non deve però nemmeno essere inteso nel senso che i singoli elementi siano in sè, ossia assolutamente, così come essi sono isolatamente dall'unità della mia coscienza: che anzi appunto in questa sintesi formale superiore essi si rivelano in una realtà più alta e più vera. Il nostro principio dell'esistenza indipendente degli elementi obbiettivi come unità psichiche non implica perciò punto l'assurdo concetto dell'esistenza separata dei *nostri* fenomeni di coscienza. Il mondo è in ogni istante e per ogni centro subbiettivo un sistema d'unità obbiettive-subbiettive indipendenti dal soggetto centrale, il quale non è il creatore del proprio mondo, nè la *conditio sine qua non* della sua esistenza, ma è semplicemente il potenziamento dei soggetti-oggetti, che ad esso si subordinano come a quella unità, che esprime la realtà e la verità delle loro unità subbiettive; questo sistema delle unità subordinate non si eleva e si trasforma senza che nello stesso tempo si elevi e si trasformi il soggetto, ma anche il soggetto non si eleva ad una potenza più alta senza che l'ordine delle unità inferiori si potenzii in forme più perfette. Perciò è impossibile astrarre da un dato sistema un fenomeno e considerarlo isolatamente in sè, fuori del rapporto con l'unità subbiettiva per cui si è costituito: ogni fe-

nomeno è un centro d'unità distinto dall'io, ma è *quella determinata unità* soltanto in vista del sistema a cui appartiene.

Noi abbiamo ricercato infine quale sia la ragione per cui nel complesso della coscienza si opera la distinzione fra essere e sapere. E questa ragione sta, come abbiamo veduto, nel fatto che la coscienza nostra non è una sintesi perfetta e definitiva, ma una sintesi che diviene, che aspira verso un'unità sempre più comprensiva e perfetta. La nostra esperienza, per quanto sia in ogni istante l'espressione più fedele della realtà corrispondente alla mia unità soggettiva, non è un'esperienza assoluta ed immutabile: estendendosi a nuovi elementi essa crea a sè medesima nuove contraddizioni, che quindi supera e concilia in nuove sintesi: l'esperienza inferiore non unificata viene eliminata, in quanto non è una cosa sola con l'unità risultante, come illusione ed errore, e l'unità risultante viene appresa come il fine dell'esperienza non unificata, come la realtà da noi raggiunta per il progresso del nostro sapere, come l'essere che è oggetto del conoscere. Quindi la distinzione fra essere e sapere non è mai altro che la distinzione fra un grado e l'altro dell'esperienza: onde non solo in ogni momento noi apprendiamo ogni nuovo atto di sintesi come l'essere, la verità di quel complesso di dati, che in essa si unificano, ma dobbiamo pensare che di fronte ad una sintesi più perfetta anche questo essere ci apparirà come la pura parvenza subbiettiva d'una realtà più profonda. Noi cerchiamo in ogni atto di conoscenza di rendere il nostro sapere adeguato all'essere; ma questo essere non è un essere esteriore alla coscienza, un termine immobile fissato una volta per sempre, bensì una forma superiore del sapere, un ideale della conoscenza, che si trasmuta e si eleva col progredire del conoscere stesso. Perciò ad ogni progresso del sapere ciò che prima appariva come oggetto discende al grado di semplice immagine, di parvenza e la nuova unità, che il conoscere ha posto come l'essere in sè di queste parvenze, costituisce il nuovo oggetto: così si trasforma insensibilmente intorno a noi per mezzo del conoscere il mondo e con il mondo l'io (1).

---

(1) Si vedano i §§ 14-16 del Cap. II. Si cfr. HEGEL, *Phänom. d. Geistes* (S. W., II), 67 ss.

Da questa concezione della nostra esperienza come d'una sintesi attiva, che costantemente si rinnova e progredisce verso forme sempre più comprensive e più perfette, nasce il grave problema che noi abbiamo esaminato in questi due ultimi capitoli. Poichè l'esperienza non è una somma di dati, in cui tutti abbiano lo stesso valore qualitativo, ma è una sintesi, in cui nuovi complessi unificati si sostituiscono continuamente a complessi non unificati, e poichè è indubitato che (almeno nel conoscere della realtà sensibile) la sostituzione dei primi ai secondi equivale alla sostituzione di una realtà superiore ad una realtà inferiore, della verità all'apparenza, e costituisce un reale progresso verso quel termine ideale del conoscere, che ci appare come il sapere definitivo ed immutabile, dovremo noi applicare lo stesso criterio anche alle sintesi più alte del conoscere, che sono come il potenziamento del conoscere sensibile in forme trascendenti lo spazio ed il tempo? Dovremo noi considerare la realtà, che ci è disvelata dall'elaborazione razionale dei dati sensibili, come un mondo intelligibile più vero e più profondamente reale del mondo sensibile, come l'essere noumenico, di fronte a cui la realtà sensibile non è che un tessuto di parvenze? O non dovremo invece porre la realtà sensibile come la realtà definitiva ed ultima, considerando le sintesi operate dal pensiero come pure modificazioni formali, come operazioni tutte subbiettive dirette a rendere possibile una conoscenza più minuta ed esatta della realtà sensibile? La soluzione di questo problema esige naturalmente che noi procediamo prima di ogni cosa ad un più preciso esame della costituzione formale della nostra esperienza, che noi analizziamo successivamente l'esperienza sensibile ed il sapere logico, mettendo a nudo le forme d'unità che li caratterizzano e li costituiscono: così soltanto noi potremo decidere del valore rispettivo delle une e delle altre in rapporto alla costituzione della realtà assoluta, ossia di quella realtà che rappresenta la sintesi ideale e definitiva dell'esperienza e che perciò di fronte a tutte le altre sintesi inferiori pone sè stessa come l'essere vero e definitivo, termine di ogni sapere.

6. — Questa determinazione delle forme di unità dell'esperienza non può avvenire naturalmente che per via dell'analisi dell'esperienza stessa: la teoria della conoscenza non ha a questo

riguardo che da mettere a profitto ed interpretare i dati della scienza psicologica. Ben a torto quindi si rimprovera a Kant di avere proceduto empiricamente nella sua ricerca delle forme della conoscenza: prima di tutto perchè è naturale che la determinazione analitica preceda la ricostruzione sintetica, poi perchè anche questa ricostruzione sintetica non potrebbe essere altro che una specie di ricostruzione empirica delle grandi età geologiche della coscienza, una storia del graduale potenziamento dell'attività cosciente a partire dal « punto » di coscienza, cui ci fa risalire l'analisi psicologica; in nessun caso essa potrebbe costituire, come si è altre volte immaginato, una deduzione *a priori*, una teogonia metafisica di puri enti di ragione. D'altronde è chiaro che questa ricostruzione, anche dato che fosse possibile, dovrebbe necessariamente uscire dai termini astratti della teoria della conoscenza e considerare la storia della coscienza nella storia concreta delle esistenze: chè volere ricostruire la storia concreta della coscienza col puro sussidio dell'analisi gnoseologica sarebbe come un voler ricostruire la storia concreta della evoluzione morale per via della semplice analisi degli « strati » della coscienza morale individuale. Noi non abbiamo quindi alcun bisogno di enunciare *a priori* i criterii per la determinazione dell'elemento formale; la distinzione fra materia e forma del conoscere, fra molteplicità ed unità è fin da principio una distinzione empirica intuitiva: la nostra considerazione riflessa non ha altro oggetto che di ritornare su questa distinzione, mettendo in rilievo nell'un fattore e nell'altro quei caratteri che precisano e fondano logicamente la originaria distinzione intuitiva. E così quanto al giudizio del maggiore o minor valore di questa o quella forma della conoscenza in rispetto al sapere assoluto, noi non abbiamo da invocare alcun nuovo criterio; l'unico criterio possibile è quello che, come abbiamo veduto, accompagna l'attività trasformatrice della coscienza in tutti i suoi gradi e che non è possibile disgiungere dal nostro pensiero, perchè esso medesimo non è in sè che l'attività ipostasizzata del pensiero, ed alla sua volta il pensiero non è che il criterio della verità nella sua esplicazione attiva e reale.

L'inconsapevole criterio della distinzione intuitiva tra forma e materia dell'esperienza è in fondo quello stesso che il Wundt pone a fondamento della distinzione riflessa: l'indipendenza dalle

unità date, che sono i fattori materiali dell'unità formale, e la universalità. Nelle sensazioni isolate, come p. es. nella sensazione del colore, noi apprendiamo solo un contenuto qualitativo, dal quale non possiamo fare astrazione senza distruggere la sensazione stessa: nella rappresentazione spaziale invece, anche quando noi facciamo astrazione dal contenuto qualitativo, ci rimane sempre una specie di ordine, una *forma*, i cui caratteri rimangono immutati anche se noi sostituiamo il rispettivo contenuto sensibile con un contenuto diverso. Per quanto infatti noi non possiamo pensare in concreto alcun'unità formale senza elementi materiali, nè alcuno di questi elementi fuori d'un'unità formale, certo è che noi possiamo astrattamente isolare da una parte gli elementi, dall'altra la forma della loro unità, che, pur non avendo alcun contenuto particolare proprio allo stesso modo degli elementi, si presenta non come il semplice nome della loro somma, ma come una forma d'unità che in essi s'incarna. Inoltre queste unità si presentano non come unità isolate e disperse in mezzo a mille altre unità eterogenee, ma come altrettanti fattori di un ordine della stessa natura esteso a tutti gli elementi reali e possibili e che perciò s'impone confusamente alla coscienza come un ordine universale, necessario e continuo; onde appunto la loro contrapposizione al dato, che ci si presenta dappertutto come una molteplicità varia, accidentale, eterogenea.

Queste forme sono, in rapporto all'esperienza sensibile, il *tempo* e lo *spazio*. Essi non possono quindi venir equiparati alle qualità sensibili, ai dati: non vi è un senso del tempo o dello spazio; « dal senso derivano solo gli elementi dell'intuizione spaziale, non l'intuizione dello spazio come tale » (1). Insostenibile è perciò la posizione dello Schuppe, secondo il quale le unità temporali e spaziali sono elementi allo stesso titolo che le qualità sensibili ed ogni dato più elementare comprende sempre in un'inscindibile unità una qualità sensibile, una determinazione temporale ed una determinazione spaziale; ciò abbiamo già veduto altrove (2). E tanto meno è possibile pensare il tempo e lo spazio come unità esteriori e concrete, che siano come i recipienti in cui s'adagiano l'uno accanto all'altro i singoli dati: abolita la realtà sensibile,

---

(1) Jodl, *Psychol.*, 530.
(2) Cap. III, pag. 203-204, 220.

che li riempie, sono aboliti anche il tempo e lo spazio. Il tempo vuoto che scorre nel silenzio assoluto di ogni cosa è un'illusione. Supposto che ogni moto si arrestasse in ogni parte dell'universo e che tutti gli esseri fossero come per incanto annullati per riprendere quindi i loro moti e la loro vita così come erano all'istante preciso dell'arresto, quanto tempo sarebbe trascorso fra questo istante e quello della loro risurrezione? Non un minuto piuttosto che un secolo: il sonno d'un miliardo di secoli, dice il Renan, è uguale al sonno di un'ora (1). Anche l'indagine psicologica concorre del resto a farci ritenere le rappresentazioni temporali e spaziali come altrettante sintesi, nelle quali pel coesistere di determinati elementi sorgono nuove condizioni psichiche, che non sono ancora affatto proprietà originarie degli elementi stessi (2). Noi dobbiamo perciò distinguere altresì la nostra concezione dello spazio e del tempo dalla nota concezione kantiana, secondo cui ciascuno di essi costituisce una forma pura indipendente dal dato e perciò fonte di giudizi assolutamente *a priori*. Poichè in primo luogo per noi anche lo spazio ed il tempo sono, come le categorie intellettive, forme d'unità della molteplicità empirica: il passaggio dall'unificazione sensibile all'unificazione logica non è che il passaggio da un'unità formale inferiore ad un'unità formale potenziata; onde non esiste affatto quella separazione profonda che Kant stabilisce fra senso ed intelletto ed a cui egli cerca inutilmente rimedio nelle sintesi sensibili dell'immaginazione. In secondo luogo nè lo spazio, nè il tempo costituiscono propriamente un'unica forma, attraverso a cui noi vediamo il dato, ma sono l'uno e l'altro un sistema di unità, nel quale le unità inferiori si inseriscono in una unità superiore in ogni parte identica; queste unità inferiori sono appunto ciò che noi ordinariamente chiamiamo « fatti » e « cose ».

Il *tempo* è la forma primitiva della coscienza, una forma ben più antica ed universale dello spazio. Poichè mentre i rapporti spaziali sono connessi soltanto con un determinato contenuto sensibile (sensazioni visive, tattili e di movimento), ogni processo psichico è sempre un processo nel tempo: anche i processi fisiologici, a cui è connessa la forma del tempo, sembrano essere

(1) LOTZE, *Metaph.*, § 138 ss.
(2) WUNDT, *Grundr. d. Psych.* (tr. it.), 82 ss.

più remoti e più profondi che gli altri. La sua origine è da ricercarsi quindi nelle manifestazioni più antiche dell'attività cosciente, nelle sensazioni organiche: secondo alcuni psicologi, anche oggi sono queste sensazioni (particolarmente il ritmo dei movimenti respiratori) che forniscono i materiali onde si forma la nostra coscienza del tempo (1). L'unità più semplice della vita cosciente ci è data infatti da una qualità sensibile che riempie un punto avvertibile del tempo fra un prima ed un poi; noi non possiamo risalire al di là di questa unità temporale minima senza annullare la coscienza. Essa è la forma più semplice del « fatto »: con la quale parola vogliamo appunto intendere la sintesi d'una molteplicità sensibile (ogni istante è già sempre una durata, l'unità d'una molteplicità) in un'unità temporale. Più unità elementari di questo genere poste come contigue nel tempo ed unificate in una forma temporale unica ci dànno un fatto più esteso, un processo: il criterio, in base a cui decidiamo circa l'unione dei momenti temporali singoli in unico fatto più comprensivo, è quello della continuità temporale della rispettiva qualità, risulti questa dal continuarsi della stessa qualità sensibile (il tuono, il giorno) o da una specie di regolarità nelle variazioni successive, rivelante una certa comunità interiore (p. es. il fatto della respirazione, una melodia). Analogamente più processi simultanei si riuniscono in un fatto unico quando le loro variazioni mostrano una certa concomitanza, un certo accordo in modo da rivelare una specie di comunione d'azione: così p. es. lo scroscio della pioggia, il sibilo del vento, lo stormir delle foglie, il lampo, il tuono sono da me uniti nel fatto del temporale; non così invece, p. es. lo scroscio della pioggia ed un canto lontano che io odo contemporaneamente nella via, per quanto si tratti in questo caso di sensazioni che sono anche della stessa natura.

Lo *spazio* è una formazione della coscienza assai più recente del tempo: gli elementi su cui si costituisce sono le sensazioni visive, tattili e di movimento: onde hanno origine le formazioni originariamente distinte dello spazio visivo e dello spazio tattile. Ma nell'uomo normale (e ciò ha luogo ben presto anche nei

(1) H. Spencer, *Pr. de psych.* (tr. fr.), I, 217 ss.; Guyau, *Genèse de l'idée de temps,* 35 ss.; Ribot, *Évol. idées génér.*, 186 ss.

ciechi diventati veggenti) lo spazio visivo ha il sopravvento e tende a confondere in sè stesso lo spazio tattile: anche le altre sensazioni, sebbene originariamente non spaziali, vengono poi ad inserirsi in quest'ordine (1). Le unità spaziali sono ciò che noi diciamo « cose »: un complesso di elementi, dei quali nessuno ha carattere spaziale, è sempre ancora un fatto, non una cosa. In fondo gli stessi motivi che dànno origine alla distinzione dei fatti sono quelli che dànno origine alla distinzione delle cose; anche una semplicissima qualità sensibile spazialmente estesa, se presenta una certa continuità, sia questa una continuità temporale qualitativa od una continuità nei rapporti spaziali, è da noi qualificata come una cosa (2). Nella maggior parte dei casi però la cosa è costituita non da uno, ma da più dati sensibili spaziali; e ciò che insieme riunisce questi diversi dati è precisamente anche qui, come nei fatti complessi, una certa concordanza nella continuità o nelle variazioni dei rapporti spaziali e nella continuità o nelle variazioni qualitative. Quando più dati spaziali contigui rimangono sempre contemporaneamente in riposo e contemporaneamente subiscono le stesse modificazioni dei rapporti spaziali, essi costituiscono allora un'unità spaziale complessa, ossia ciò che dicesi comunemente un oggetto, una cosa. Così è, p. es., che quando i nativi d'America videro per la prima volta i soldati europei a cavallo considerarono cavallo e cavaliere come una sola cosa: soltanto lo smontare del cavaliere ed i movimenti indipendenti del cavallo e del cavaliere appresero loro trattarsi di due cose. E così quando più dati spaziali contigui subiscono le rispettive modificazioni qualitative nel tempo, in modo da rivelare una certa comunione in questo succedersi di modificazioni, noi abbiamo allora un altro criterio per stabilire che il loro complesso è una cosa. Quindi naturalmente anche qui, quando viene a mancare questa comunione successiva e simultanea nelle trasformazioni, diciamo che la cosa di-

---

(1) Jodl, *Psychol.*, 531.

(2) Sul problema della " cosa „ si cfr. Schuppe, *Erk. Logik*, 452 ss.; *Grundr.*, § 118 ss.; Schubert Soldern, *Gr. einer Erkenntnisstheorie*, 123 ss.; Wundt, *System*², 258 ss. Secondo il Wundt i caratteri della cosa sono precisamente l'indipendenza spaziale (l'ambiente circostante si muta mentre la cosa rimane immutata) e la continuità temporale delle sue trasformazioni. Si cfr. pure Hegel, *Phänom. d. Geistes* (S. W., II), 82 ss.

venta un'altra cosa; come un fatto diventa un altro fatto, una melodia diventa un'altra melodia quando muta il ritmo del suo divenire. Così, p. es., una pianta appena germogliata è ancora la stessa cosa con la pianta nel suo vigore: ma la pianta recisa e ridotta in cenere non è più la stessa cosa con la pianta in vegetazione.

I fatti e le cose non restano, come si è detto, allo stato di unità isolate, ma costituiscono e gli uni e le altre un ordine, in cui le unità più semplici si associano a formare unità più estese e più complesse: così lo schiudersi d'un fiore, il cadere d'una foglia sono fatti, ma anche una successione molto estesa di questi fatti, come p. es. la vegetazione annuale d'una pianta, è un fatto; una foglia d'albero è una cosa, come d'altra parte l'albero intiero è una cosa e l'insieme di molti alberi compone quella cosa che diciamo foresta. Naturalmente questi sistemi d'unità sono sempre formazioni essenzialmente relative, che si prestano simultaneamente a più ordini possibili diversi, ciascuno dei quali ha una relativa verità: se p. es. due momenti contigui d'un divenire siano un fatto o due fatti, se due o più processi spaziali simultanei siano una cosa o due cose, sono questioni che non ammettono alcun criterio assoluto. In un punto però tutte queste unità temporali e spaziali obbediscono senza eccezione ad una necessità indeclinabile: e cioè in questo che ciascuno di essi deve fare rispettivamente parte di un ordine unico temporale e spaziale, il quale si estende a tutti i complessi ed a tutti i dati possibili: onde se è indeterminata la particolare unità temporale o spaziale, che deve rivestire un complesso qualsiasi di dati, certo è che esso deve sempre costituire un'unità formale e come tale inserirsi nell'ordine universale del tempo e dello spazio. Come sia sorta psicologicamente questa universalità e necessità delle forme sensibili, è un punto che la psicologia ci aiuta certamente a comprendere. Ogni sintesi psichica ha una tendenza naturale ad attrarre a sè gli altri elementi, assimilandosi ciò che in essi vi è di omogeneo e colorandoli per così dire con la propria qualità; e quanto più diventa complessa ed estesa, tanto più vivamente essa aspira a diventare l'unità complessiva della coscienza e ad escluderne gli elementi che ad essa riluttano. Ciò è quanto accade in debole grado ogni volta che un'idea qualunque si incorpora profondamente nella coscienza; essa non è più allora

soltanto un'unità ideale avente un contenuto particolare, ma diventa « l'abitudine particolare d'un individuo, d'una razza, di un tempo, onde si tende ad una specialità di lavoro mentale, a considerare le cose sotto un aspetto piuttosto che sotto un altro, ad orientare le idee in un modo particolare » (1). E ciò è quanto probabilmente ebbe luogo anche per le forme del tempo e dello spazio: anche qui, come nella biologia, le variazioni *in fieri* della coscienza ci aiutano a comprendere le variazioni ben più antiche ed importanti ora fissate per sempre nella nostra costituzione mentale. Ma questa teoria evolutiva dell'origine delle forme dello spazio e del tempo non può dirsi una vera esplicazione; noi possiamo per essa ricondurre il fatto della costituzione delle forme sensibili ad altri fatti simili a noi famigliari, in cui si riscontra un'analoga tendenza dello spirito a trasformare una sintesi particolare in una forma del conoscere: ma quale è la ragione nell'un caso e nell'altro di questa particolare attività della coscienza? La teoria evolutiva passa leggermente sopra questo punto considerando quest'attività come qualche cosa di per sè evidente e di trascurabile; appunto come la teoria meccanica dell'evoluzione organica assume implicitamente come un tacito presupposto, che può essere passato sotto silenzio, la volontà interiore degli organismi senza di cui non vi sarebbe nè adattamento nè lotta per l'esistenza. Ma se noi vogliamo veramente renderci ragione del fatto che noi consideriamo, è appunto in ciò che esso ha di essenziale e di comune che noi dobbiamo considerarlo: l'indifferenza della coscienza per la qualità particolare della forma, che essa aspira ad estendere alla totalità del suo contenuto, ci dice solamente che quest'attività può esplicarsi in presenza di elementi diversi e che perciò ogni costituzione di unità formale è sempre sotto questo rispetto alcunchè di accidentale e di relativo. Ora non è difficile scorgere in che cosa consista questo elemento essenziale e comune: esso sta nell'attività unificatrice, nella riduzione all'unità. L'unità dell'esperienza è il fine ideale verso cui ogni coscienza aspira nelle molteplici forme dell'attività sua, dalle più umili alle più alte: fine che si impone alla coscienza come una necessità imprescindibile, come qualche cosa che deve

---

(1) Ardigò, *Il vero* (Op. fil., V), 323; si cfr. Paulhan, *Les esprits synthétiques* nella *Rev. philos.*, 1900, 561 ss.

essere appunto perchè la coscienza stessa non è altro in sè che attività unificatrice e l'unità che costituisce per essa il fine è nello stesso tempo il suo reale fondamento. Da questo realizzarsi dell'unità nella molteplicità del contenuto nascono i caratteri particolari delle unità formali, le quali si presentano alla coscienza come qualche cosa che di fronte al contenuto, il quale semplicemente è, deve essere, ossia è più profondamente; come qualche cosa che ha rispetto al contenuto un valore esistenziale superiore e rappresenta rispetto ad esso il fondamento reale ed assoluto della totalità ideale del contenuto; quindi come qualche cosa che sta altresì a fondamento di ogni contenuto possibile, che si applicherà ad ogni contenuto possibile. D'altra parte in quanto l'unità dell'esperienza è costretta a realizzarsi in un contenuto, in una molteplicità indeterminabile ed accidentale, nessuna unità formale può essere un'unità perfetta ed assolutamente necessaria: ciascuna di esse è sempre nello stesso tempo alcunchè di relativo in riguardo alla qualità ed al numero degli elementi che entrano a costituirla e rendendola concreta la particolarizzano come questa o quella unità, come una determinazione formale particolare, di cui non possiamo interamente darci ragione e che potrebbe indifferentemente essere così od essere altrimenti.

Lo spazio ed il tempo sono così le forme, per mezzo delle quali la coscienza sensibile attua la sua aspirazione all'unità: esse sono forme d'unità dei dati sensibili estese a tutta l'esperienza e così profondamente connaturate in noi, che nessun essere sensibile può esserci dato senza essere compreso in un'unità temporale e spaziale; e la loro universalità e necessità sono l'universalità e la necessità dell'unità della coscienza, che di fronte all'essere della molteplicità si impone come un dover essere rivestito della necessità più assoluta. Perciò noi le diciamo forme *a priori*; non in quanto non vengano constatate anch'esse empiricamente; ma in quanto la loro constatazione è una constatazione qualitativamente distinta da quella del contenuto, ed appunto perchè tale riveste rispetto alla constatazione del dato quel carattere di necessità *a priori* che hanno in altro campo la constatazione dell'unità causale e dell'unità logica (1). D'altro lato

(1) Secondo lo SCHUPPE il carattere *a priori* del tempo e dello spazio consiste soltanto nella loro presenza costante in tutte le nostre percezioni

anche lo spazio ed il tempo sono forme d'unità che nella loro qualità particolare sono formazioni del tutto relative alla costituzione del nostro spirito. Perciò nè l'uno nè l'altro sono veramente *ab initio* forme universali, uniche ed identiche, ma sono sistemi di unità particolari e determinate, le quali, pure aspirando ad un'unità omogenea ed identica, che sia la verità di tutte le unità particolari, rimangono tuttavia sempre in sè stesse condizionate dai loro fattori: onde la relatività dei singoli tempi e dei singoli spazii nel seno dell'unico tempo e dell'unico spazio (1). Ed anche quest'unico tempo e quest'unico spazio considerati nella loro formazione e nella loro particolarità qualitativa non costituiscono ancora una necessità veramente assoluta. Le forme possibili dello spazio sono infinite: quindi infinite le geometrie possibili in astratto. Il nostro tempo ed il nostro spazio rappresentano rispetto a noi il tempo e lo spazio reali solo perchè ciascuno di essi rappresenta l'unità formale così come era possibile relativamente al contenuto della nostra esperienza sensibile: la geometria euclidea è la nostra geometria solo perchè secondo essa appunto si sono costituite la nostra intuizione spaziale e la nostra esperienza (2).

Lo spazio ed il tempo, essendo unità formali, non sono naturalmente separabili come forme pure dal contenuto di cui sono la forma; quindi lo spazio ed il tempo *puri* non sono rappresentabili in nessun modo; colui che pensa di rappresentarsi il puro spazio come esistenza concreta (dice a ragione lo Schuppe) non fa realmente astrazione, lo sappia egli o non, dalla sua posizione nello spazio concreto e si rappresenta questo come un'estensione in qualche modo colorata e perciò non come spazio puro. Ma noi possiamo nella considerazione delle unità formali del senso fare astrazione del contenuto sensibile considerandolo come

---

sensibili (*Grundr.*, § 92). Così pure secondo il Wundt la necessità delle forme dell'intuizione sensibile è " eine thatsächliche und unaufhebbare Constanz in der Anschauung „ (*Phil. Stud.*, VII, 18). Tali esplicazioni dell'*a priori* ricadono in tutte le difficoltà dell'empirismo che pone a fondamento della necessità *a priori* la necessità psicologica, senza avvertire che anche questa, per quanto sia un fatto più famigliare e perciò più noto, è un problema allo stesso modo che la necessità logica.

(1) Spencer, *Pr. de psych.* (tr. fr.), I, 214 ss.

(2) Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 49 ss.

perfettamente indifferente (ciò che appunto avviene nella considerazione delle figure matematiche), allo stesso modo che io posso nella considerazione d'un'unità concettuale fare astrazione dall'immagine particolare che ne è il simbolo; io ottengo allora ciò che dicesi generalmente un'intuizione spaziale pura, la quale però non differisce dalla percezione dell'unità spaziale concreta se non come una rappresentazione integra differisce da una rappresentazione in cui si fa astrazione da qualche elemento per considerarne esclusivamente qualche altro. Queste intuizioni pure costituiscono nel loro insieme un sistema di unità formali strette reciprocamente nei loro molteplici rapporti da quella medesima necessità, che caratterizza l'unità formale in genere di fronte al rispettivo contenuto: la scienza di questi rapporti delle unità formali sensibili è la *matematica*. Di qui si spiega l'evidenza intuitiva delle verità matematiche, dovuta al fatto che ogni sintesi formale tende a sostituire nella coscienza alla molteplicità del dato un sistema di unità potenziate, che in sè medesime e nei loro rapporti (ossia nel loro tendere verso l'assoluta unità) si contrappongono al puro dato come qualche cosa di necessario e di assoluto: la necessità delle unità formali sensibili è la necessità matematica (1). Questo è un fatto che del resto possiamo osservare anche nella formazione dei nostri sistemi logici di concetti, i quali appunto si pongono di fronte a quella molteplicità di unità temporali e spaziali, che diciamo il mondo, come la loro verità assoluta e la loro legge, e si mostrano collegati reciprocamente da una specie di necessità interiore analoga alla necessità matematica. Nè altro fondamento ha l'evidenza *a priori* dei principii logici fondamentali, dei cosidetti assiomi logici, i quali stanno in riguardo al sistema dei nostri concetti nello stesso rapporto in cui stanno gli assiomi matematici di fronte al sistema delle verità matematiche ed esprimono quei collegamenti semplicissimi che si stabiliscono fra le unità formali (concettuali) elementari nella loro successiva coordinazione in un sistema unico; ed allo stesso principio dobbiamo riferire il fatto che, dato un sistema concettuale come un'unità definitiva ed assoluta (come

---

(1) Sulla necessità matematica si cfr. KANT, *Proleg.*, § 13, Anm. 1; SCHOPENHAUER, *Satz v. Grunde* (S. W., III), 147-157.

è dato alla geometria lo spazio unico ed omogeneo dall'intuizione), è possibile stabilire fra i concetti che lo stabiliscono un sistema di rapporti così intuitivamente evidenti e necessarii come il sistema dei rapporti matematici. In certo modo si potrebbe dire quindi che la matematica è la logica delle forme sensibili, come la logica è la matematica delle forme logiche: con questa differenza però che il sistema delle verità matematiche è un sistema perfettamente unificato e perciò definitivamente acquisito, intuitivamente dato alla coscienza, come un ordine unico, immutabile, necessario; laddove il sistema delle unità concettuali è un sistema che sta costituendosi e che appunto perciò si presenta alla coscienza nel suo passaggio dalle unità empiriche alle unità logiche (esperienza) e nella varietà e nella variabilità delle sue indefinite sistemazioni possibili. Ma se noi potessimo porci dal punto di vista d'un'intelligenza infinitamente più perfetta che la nostra, per la quale il sistema dei rapporti logici delle cose fosse diventato un'organizzazione stabile e definitiva, come è per noi il sistema dei rapporti matematici, noi oblieremmo la lunga, lenta e faticosa via per cui esso si è formato dalle unità empiriche e vedremmo il mondo come un unico sistema di unità logiche, dato come un'immediata intuizione *indipendente dall'esperienza* e penetrato da quella concatenazione perfetta e sicura, che relativamente a noi è propria solo dei rapporti matematici. Assolutamente falsa è quindi l'asserzione che la matematica sia una scienza induttiva (1). È vero che anche nel caso delle verità matematiche si tratta di vere sintesi, di intuizioni sintetiche e non, come Hume voleva, di deduzioni analitiche: la proposizione per es. che due rette prolungate all'infinito non potranno mai circoscrivere uno spazio non potrà mai essere ricavata dal semplice concetto delle due rette. Ed è vero altresì che l'*a priori* delle intuizioni sintetiche della matematica non è un *a priori* assolutamente originario; che non vi è uno spirito dotato *ab initio* di certe forme, il quale intuisca direttamente certe verità, perchè esso medesimo le produce nell'atto che costituisce formalmente l'esperienza: e quindi che anche le sintesi matematiche non sono

---

(1) Si cfr. a questo riguardo le osservazioni dello Schubert Soldern, o. c., 305 ss. e dello Stallo *Die Begriffe und Theor. d. modernen Physik*, Cap. XII.

assolutamente pure e, se ci sono date come intuizioni pure, ciò avviene soltanto perchè la preparazione loro è scomparsa totalmente e per sempre dalla nostra coscienza. Ma ciò è ben lungi dall'implicare che queste intuizioni sintetiche siano il risultato di altrettante induzioni logiche; in primo luogo perchè il sapere induttivo è sempre ancora una preparazione discursiva dell'intuizione immediata delle unità e dei rapporti logici (intuizione che, come si è detto, è per noi niente altro che un ideale), laddove il sapere matematico è un'intuizione immediata delle unità e dei rapporti formali sensibili, che è presente allo spirito come qualche cosa di definitivamente dato e perciò evidente *a priori*; in secondo luogo perchè, sebbene si diano concetti delle diverse forme temporali e spaziali ed anzi anche dello spazio e del tempo in sè stessi (in quanto almeno in astratto è possibile pensare più tempi e più spazi diversamente costituiti), le nozioni di spazio e di tempo, su cui la matematica si fonda, sono unità sensibili e non unità logiche; lo stesso spazio geometrico non è che l'intuizione dello spazio sensibile purificata per astrazione, quanto più è possibile, dal contenuto ed estesa indefinitamente per la subsunzione dello spazio reale e degli spazii immaginarii ad esso aggiunti sotto un'unità in ogni sua parte identica (1). Altro è pertanto l'evidenza logica, altro l'evidenza matematica: la stessa evidenza delle dimostrazioni matematiche è un'evidenza intuitiva mediata. Epperò in nessun modo mai la logica sarà riducibile ad una matematica: per quanto senza dubbio i rapporti matematici, che hanno oltre al resto il vantaggio di poter essere fissati in intuizioni sensibili concrete, possano utilmente servire come simboli ai rapporti logici. E per la stessa ragione riuscirebbe ugualmente impossibile ogni tentativo di applicazione dei procedimenti logici alla matematica; questa, per quanto sia anch'essa, come scienza, rivestita di forme logiche e fissata in concetti e giudizi, si forma in virtù d'una logica intuitiva tutta sua propria senza di cui, anche con l'aiuto di tutti i principii logici, non sarebbe possibile fare un passo oltre al primo assioma (2).

---

(1) Sul carattere intuitivo delle nozioni matematiche di spazio e di tempo si cfr. KANT, *Krit. d. r. V.* (Kehrbach), 50 ss.; K. FISCHER, *Kant*, I[4], 368-369; SCHUPPE, *Grundr.*, §§ 93-94.

(2) Si cfr. LANGE, *Gesch. d. Mater.* (tr. fr.), II, 15 ss.

Ritornando ora alla considerazione delle unità formali concrete, in cui la realtà ci si presenta, e del duplice fattore che le costituisce, l'unità assoluta *a priori* e la molteplicità accidentale ed indeterminata, è impossibile non rilevare come questa coesistenza dei due opposti fattori causi in ciascuna di esse una contraddizione sottile e latente: contraddizione in cui noi dobbiamo cercare appunto il motivo profondo dell'aspirazione dell'esperienza sensibile a trasformarsi in realtà logica. Noi abbiamo infatti veduto come l'unità formale del tempo colleghi fin da principio la molteplicità del dato in altrettante unità temporali, in altrettanti fatti: ciascuno dei quali è nello stesso tempo una molteplicità, in quanto senza una molteplicità distinta, senza un ritmo di successivi, non vi è tempo, ed un'unità, in quanto una pura molteplicità di dati non riuniti nella rappresentazione di tempo ad unità non costituisce ancora per sè medesima una successione. Ora come si conciliano questa molteplicità e quest'unità? Il fatto che diviene, che si trasforma nel tempo è realmente uno o molti? Quando noi diciamo che avviene il fatto *A*, noi diciamo che vi è qualche cosa di permanente (l'unità formale medesima), che è prima *a* e poi *a'*: nel medesimo tempo quindi che noi affermiamo per l'unità formale la sua identità con sè medesimo, noi neghiamo quest'identità ponendolo come uguale ai suoi momenti, che sono successivi e diversi. Questa contraddizione è tanto più sensibile, se noi l'osserviamo non nel divenire d'un semplice fatto, ma nel divenire degli oggetti, delle cose: se l'oggetto *A* cambia, esso non è permanente: ma se non è permanente, che cosa è ciò che cambia? E lo stesso si dica per l'unità della cosa. In questa la possibilità di unificazione è più limitata; poichè nel cambiamento noi possiamo vedere un oggetto rivestire successivamente le qualità più contrarie (il nero passare al bianco, ecc.), laddove nell'unità spaziale noi possiamo soltanto apprendere come coesistenti nello stesso punto spaziale sensazioni di natura diversa (possiamo sentire un oggetto rosso e morbido, ecc., ma non rosso e nero ad un tempo); il che è dovuto senza dubbio alla costituzione particolare degli organi di senso. Ma sarebbe ingenuo credere che l'unione di più qualità disparate in un oggetto sia meno contradditoria della successione, in un fatto, di più qualità sensibili diverse o contrarie. Quando noi poniamo un complesso di qualità sensibili come una cosa, noi conside-

riamo allora questo complesso come un'unità che comprende in sè, come proprietà, la molteplicità dei suoi elementi qualitativi. Ma come è ciò possibile? Ciò che nell'oggetto è rosso non può essere ciò che nell'oggetto è morbido: l'unità assoluta dei coesistenti diversi è così impossibile come l'unità dei successivi diversi o contrarii. Quindi se la molteplicità in esso contenuta è reale, l'unità sarà una pura illusione subbiettiva; ma se l'unità è reale, la molteplicità non sarà che un'imperfezione del nostro conoscere. L'asserire che l'oggetto è morbido sotto un rispetto, rosso sotto un altro non fa che accrescere la difficoltà; perchè anche questi punti di vista debbono rimanere nella mente separati, essendo ciascuno di essi un contenuto psichico ben distinto. Ma anche dato che fosse possibile renderli compatibili l'uno con l'altro nella mente, che cosa resta la cosa astrattamente da questi punti di vista? Uno zero. E che cosa diventano allora i punti di vista senza la cosa? (1) La stessa contraddizione è inerente anzi alle forme dello spazio e del tempo in sè medesime: poichè, se noi spogliamo un fatto od un oggetto di tutte le sue qualità sensibili, rimane ancora sempre ad essi la proprietà di essere uno ed indivisibile e di occupare simultaneamente più punti del tempo o dello spazio; il che equivale a dire di essere uno e molteplice ad un tempo. Ma essa si fa ancora più grave, se noi consideriamo la contrapposizione della molteplicità del dato e dell'unità formale nella totalità dell'esperienza. L'unità formale esige infatti di essere posta non solo come un'unità identica a sè medesima, ma anche come un'unità assoluta: la posizione di nuovi spazii e di nuovi tempi al di là dei limiti estremi del concepibile ci si presenta non solo come una possibilità, come un giuoco formale della nostra intelligenza, ma come una necessità *a priori*: vi deve essere un solo spazio ed un solo tempo, nei quali deve essere compresa la totalità degli esseri sensibili. Ora non solo noi non possiamo psicologicamente rendere adeguata la nostra intuizione a questa totalità, ma dobbiamo *a priori* escludere che questa totalità possa essere attuata sotto l'aspetto d'una reale infinità del mondo sensibile esteso nello spazio e nel tempo;

---

(1) Si cfr. BRADLEY, *Appearance and Reality*[3], 19 ss.; HEGEL, *Phänom. d. Geistes* (W., II), 86 ss.

poichè noi sentiamo con eguale necessità che la totalità assoluta non potrà mai essere realizzata in una molteplicità, sia pure questa estesa indefinitamente quanto si vuole: in altre parole sentiamo che l'unità assoluta del tempo e dello spazio è un limite che la molteplicità dei tempi e degli spazii singoli non potrà mai raggiungere. Anzi a questo riguardo non è nemmeno necessario che noi pensiamo il tempo e lo spazio nella loro concreta realtà sensibile: anche il tempo e lo spazio puri (ossia considerati come una successione astratta di istanti e di punti distinguibili in astratto, sebbene il loro contenuto sensibile ci sia indifferente) soggiacciono a questa medesima contraddizione. Poichè sia l'uno sia l'altro implicano incondizionatamente una rispettiva molteplicità di successivi e di coesistenti, che non sarà mai una totalità assoluta; mentre il tempo è per me *a priori* una totalità assoluta tutta compresa nell'istante indivisibile dell'eterno presente; e lo spazio è ugualmente, nella sua estensione sterminata, una totalità assoluta ed unica tutta compresa nell'unità del soggetto che lo pensa. Ora quale è la ragione di questa contraddizione immanente alla realtà sensibile? Poichè ogni fatto ed ogni oggetto deve essere un'unità (in quest'unità noi poniamo istintivamente la sua verità), e tuttavia nessun fatto e nessun oggetto raggiunge quest'unità dell'essere proprio, poichè la totalità delle unità sensibili deve essere un'unità assoluta e tuttavia nessuna totalità concreta sarà mai quest'unità assoluta, è chiaro che la radice di questa contraddizione sta nell'incapacità di ogni molteplicità ad essere nella realtà sensibile ciò che essa aspira ad essere, ciò che deve essere, perchè è ciò che realmente è. Quest'incapacità delle forme sensibili a raggiungere quell'unità, che il pensiero confusamente intuisce come la verità profonda delle cose, è ciò appunto che conferisce alla realtà sensibile quel carattere negativo ed illusorio, in cui i filosofi di tutti i tempi videro una prova della sua relatività, anzi della sua vanità: essa è parimenti il motivo secreto che sospinge senza posa il pensiero a cercare la verità in un'unità più profonda e più vicina alla realtà suprema. Dall'impotenza delle unità formali del senso ad esprimere quell'unità assoluta, che è nello stesso tempo l'assoluta realtà, nascono così le forme logiche della ragione: dalla contraddizione interiore della realtà sensibile, che si rivela nella progressione quantitativa indefinita, nasce, come Hegel profon-

damente vide, la sua conversione in una realtà qualitativamente superiore (1).

7. — Il movente del progresso del sapere sensibile al sapere logico è così la contraddizione interiore della realtà, la quale non è ciò che essa esprime: contraddizione che naturalmente si presenta allo spirito non sotto la forma di una contraddizione unica ed astratta, ma sotto l'aspetto di innumerevoli contraddizioni concrete fra la nostra aspettazione fondata sul dover essere della realtà ed il dato che ne è l'essere; in fondo ad ogni perchè, sia esso il perchè destato dalla curiosità in un bambino od il perchè supremo della vita e della morte, vi è un'aspettazione delusa, vi è una contraddizione che esige una conciliazione. Ma anche questo progresso della coscienza dalle forme sensibili alle forme logiche non è un progresso logico, bensì un progresso naturale, psicologico: pretendere una deduzione logica delle forme della coscienza sarebbe come pretendere una deduzione logica delle forme successive dell'evoluzione organica. Quindi anche la determinazione delle forme logiche è una determinazione puramente empirica, una ricerca fondata sull'esperienza del fatto logico: la scienza, che ha per oggetto di constatare quali siano le forme del pensiero logico e di ricercarne l'origine psicologica, l'evoluzione e l'esplicazione concreta in quei vasti sistemi logici che diciamo scienze, è la scienza delle formazioni naturali del pensiero logico, la logica. Noi abbiamo pertanto il diritto, poichè il fine che qui ci proponiamo non è di determinare per mezzo dell'analisi empirica dei procedimenti del pensiero quali siano le forme dell'attività logica, ma di partire da questa determinazione per stabilirne il valore in rispetto alla costituzione del sapere assoluto, di presupporre come cosa compiuta quest'analisi

(1) Allo stesso modo deve spiegarsi naturalmente la divisibilità indefinita dello spazio e del tempo. La divisione all'infinito del più fugace istante del tempo ci dice che anche l'istante indivisibile è la sintesi d'una pluralità inconcepibile che è al disotto del tempo; così il punto matematico è il simbolo delle unità qualitative inestese, dalla cui sintesi (e non somma) risultano le unità spaziali. Un analogo esempio ci presenta l'unità logica del concetto, che è logicamente divisibile in specie, sottospecie, ecc. all'infinito: il limite vero di questa divisione (che però essa mai non raggiunge) è l'unità sensibile, l'individuo.

del pensiero logico; e così di assumere senz'altro come un dato di fatto la distinzione fra la materia del pensiero logico, l'esperienza, ed i collegamenti formali introdotti dal pensiero, che si riducono essenzialmente a due: la causalità e l'identità logica. La *causalità* (1) è la forma logica corrispondente alla forma sensibile del tempo: la posizione del rapporto di causa è la posizione d'un'identità fondamentale dei successivi con cui è tolta la contraddizione inerente alla forma del tempo. Il concetto di causalità non appare certamente *ab initio* in questa sua forma logica pura, che è opera del pensiero riflesso: l'intuizione causale spontanea antecede, com'è ben naturale, qualsiasi considerazione riflessa sulla causa; essa appartiene già, per quanto in modo ancora iniziale ed imperfetto, alla stessa coscienza animale. Da questo punto di vista è impossibile ammettere che la forma della causalità sia sôrta nella coscienza per effetto della considerazione dell'attività volontaria: la stessa azione volontaria presuppone già una concezione causale della realtà. Si può benissimo concedere invece che nella coscienza primitiva gli atti volontarii abbiano, a preferenza di ogni altro fatto, dato occasione al primo sorgere del concetto riflesso di causa: ma questo è un problema che, se ha per la storia della genesi psicologica del concetto di causa una grande importanza, non ne ha altrettanta per la determinazione del significato logico del principio di causa; rigettare assolutamente il concetto di causa solo perchè fu da principio concepito sotto il punto di vista animistico, tanto varrebbe quanto rigettare l'esistenza dello spazio solo perchè la teoria realistica di Clarke e di Newton è insostenibile.

Del resto non ancora molto lontana da questa concezione animistica della causa è la teoria volgare della causa; secondo cui questa è un'entità che genera un'altra entità, un essere che ha in sè medesimo la forza di produrre da sè solo una data azione

---

(1) KÖNIG, *Die Entwicklung d. Causalproblems* (1889-90); SCHOPENHAUER, *D. Satz v. Grunde* (W., III), 47 ss.; *Die Welt als Wille und Vorst.,* II, 48 ss.; LOTZE, *Metaph.,* § 50 ss.; STUART MILL, *Log.* (tr. fr.), I, 365 ss.; RIEHL, *D. philos. Krit.,* II, 1, 236 ss.; A. SPIR, *Denken und Wirkl.* (tr. fr.), 195 ss.; SCHUPPE, *Erk. Logik,* § 53-67; *Grundr.,* § 65-82; HÖFFDING, *Psych.,* (tr. ted.), 286 ss.; FONSEGRIVE, *Les causal. effic.* (1893). Per la teoria empirica della causa si cfr. questo libro pag. 186 ss.

riversantesi su d'un altro essere (effetto), il quale la riceve passivamente senza per nulla concorrere nella produzione di questo atto. La causa, se anche non genera l'effetto come sostanza, genera la forza che ha la sua manifestazione nell'effetto: in questo senso la causa viene generalmente identificata con un essere, con un oggetto, il quale è la *causa efficiente* della modificazione che avviene nell'effetto. Ma è facile persuadersi dell'assurdità di questa opinione, la quale (dice il Lotze), concentrando tutta l'azione produttiva in un elemento della realtà, esige che l'effetto di quest'azione si mostri in altri elementi, i quali sono ridotti alla funzione di vasi vuoti destinati a ricevere il nuovo stato senza contribuire a determinarne il carattere e l'intensità. La natura dell'effetto è determinata, oltre che dalla causa visibilmente agente, anche dagli elementi su cui agisce, dalle cause aspettanti o, per usare un'espressione tradizionale, dalle cause materiali: sotto un colpo della medesima forza un corpo cambia di forma, un altro resiste, un terzo si rompe, un quarto vola in scheggie; ciò, che in apparenza è l'irradiamento di una causa attiva, è in realtà la risultante di più cause concorrenti (1). Un progresso notevole sulla concezione precedente rappresenta quindi la teoria, che potremmo dire scientifica della causa, secondo cui per causa si deve intendere quel complesso di condizioni che antecede necessariamente il prodursi di un fenomeno: questo è il concetto della causa che svolge il Mill nella sua *Logica* e che prima di lui aveva esposto anche con maggiore chiarezza A. Schopenhauer nella sua trattazione sul *Principio di ragion sufficiente*. Essa era già preparata d'altronde nella stessa teoria aristotelica della causa materiale; se non che in questa si distingue troppo recisamente la causa efficiente dalla causa materiale, senza avvertire che, se da un lato la causa materiale non è solo un elemento passivo da cui la causa efficiente tragga l'effetto, d'altra parte anche l'energia esplicata dall'agente appartiene alla materia da cui si plasma l'effetto. Così quando io apro l'occhio alla luce, la causa dell'impressione luminosa non è unicamente il sole, ma anche la costituzione fisiologica del mio organo visivo; quando un uomo perisce di veleno, la causa della morte non è solo il veleno, ma anche la costituzione particolare dell'organismo, che

---

(1) Lotze, *Metaph.*, § 50 ss.

reagisce in questo o quel modo alla presenza del veleno. Quindi il prodursi di ogni fenomeno esige sempre la presenza antecedente di un complesso di condizioni, le quali sono tutte in diverso grado attive e che nel loro complesso costituiscono la causa: la cosidetta causa efficiente è solo una delle condizioni, che, aggiungendosi per ultima al complesso delle altre, determina il prodursi dell'effetto. È perciò altamente improprio l'attribuire a quest'unica condizione la virtù di produrre da sè sola l'effetto: nessun oggetto, nessuna sostanza può dirsi propriamente una causa: il rapporto causale è sempre costituito da un divenire, dal passaggio d'un complesso di fenomeni da uno stato ad un altro. Ma questa concezione deve ancora essere integrata estendendo anche all'effetto le considerazioni or ora svolte intorno alla causa. Infatti anche l'effetto non è mai un fenomeno unico. Quando io immergo un corpo incandescente *B* nell'acqua *A*, noi notiamo la subitanea evaporazione del liquido: questo può dirsi l'effetto del concorrere delle condizioni causali di *A* e di *B*. Ma non è il solo effetto: perchè contemporaneamente *B* si raffredda e si fende: l'effetto consiste in diversi cambiamenti, che si ripartiscono tra le diverse cause concorrenti (1). La causalità è così veramente un'equazione fra due sistemi di condizioni, di elementi; ogni processo causale non consiste che in una diversa distribuzione degli elementi causali, in un'azione mutua di più forze, che dallo stato $a\,b\,c\,d$ passano alla combinazione nuova $a'\,b'\,c'\,d'$; ogni trasformazione è introdotta dall'intervento d'un fattore nuovo, dalla cui composizione nel sistema dipende la variazione complessiva.

Questa concezione della causa è, come si vede, molto vicina alla concezione meccanica; ma se ne distingue sostanzialmente in due punti. In primo luogo in quanto la concezione meccanica pone il sistema delle condizioni causali $a\,b\,c$ come un sistema di variabili dipendenti, il quale è turbato dall'intervento della forza nuova d e trasformato in $a'\,b'\,c'\,d'$; inducendo così troppo facilmente l'apparenza che a, b, c siano unità puramente passive e che l'attività della causa, la virtù determinatrice, sia concentrata in d. Questo sarebbe, come ognun vede, un ritorno sotto altra forma al concetto volgare della causa; sarebbe un ripetere

(1) Lotze, *Metaph.*, § 52.

con altre parole che vi è un elemento, il quale possiede una energia residente nel suo interno, che esso nell'atto della composizione misteriosamente comunica agli altri fattori; e che vi sono delle altre unità assolutamente inerti, su cui viene ad esplicarsi l'energia del fattore assunto come variabile indipendente. Ora l'inerzia assoluta non esiste: ed anche l'inerzia relativa della meccanica è sempre un'astrazione (impossibile nella realtà) per cui, lasciati fuori di considerazione gli innumerevoli fattori concorrenti in ogni punto della realtà, due o più fattori vengono artificialmente isolati e posti in una specie di equilibrio assoluto, onde osservare e determinare esattamente l'azione d'un terzo fattore assunto come variabile indipendente; d'altronde il fatto stesso che qualunque dei componenti d'un sistema può essere assunto come variabile indipendente, mostra che si tratta in realtà non della trasmissione d'un'energia ad unità passive, ma d'una reale concorrenza di più unità egualmente attive. In secondo luogo il nostro concetto della causa si distingue dalla concezione meccanica in quanto questa oblia che l'equazione tra i due momenti $a\ b\ c\ d$ ed $a'\ b'\ c'\ d'$, se è quantitativamente corretta, non è tale invece dal punto di vista qualitativo; la risultante, l'equilibrio delle forze concorrenti è *l'unità* di queste forze medesime: anche ogni più semplice trasformazione meccanica deve considerarsi come un piccolo passo verso quel limite ideale che è l'assoluto equilibrio di tutte le forze. Vi è anche in una successione di atti meccanici una progressione della molteplicità verso l'unità, la quale non è reversibile col supporre che la risultante si scinda da sè medesima, mettendo in libertà le rispettive forze componenti: ogni momento del divenire meccanico è sempre la più perfetta unità possibile della molteplicità delle forze concorrenti.

Ogni processo causale rappresenta così l'attuarsi d'un'unità relativa di fronte ad una molteplicità di fattori concorrenti: la pluralità dei fattori causali si trasforma per virtù del processo causale in un'unità relativa, in un sistema che rappresenta rispetto allo stato antecedente un equilibrio, un collegamento relativamente stabile, un sistema ridotto in unità. Onde è naturale che la causa anteceda sempre l'effetto: anche quando la successione, per la rapidità del fatto, non può essere avvertita, noi sappiamo tuttavia *a priori* che essa ha avuto luogo, perchè la sintesi causale è sempre il collegamento di due momenti suc-

cessivi. E data la continuità del divenire, non è possibile fissare il punto che separa il momento-causa dal momento-effetto: posta una successione causale *A.....D*, è sempre possibile fissare un punto intermedio *C*, che rispetto all'antecedente *A* è effetto, rispetto al conseguente *D* è causa. La causa, che si distingue solo nel pensiero dall'effetto, forma in realtà con questo un processo unico: l'effetto è il naturale, continuo svolgimento della causa, è la causa stessa in un ulteriore periodo del suo sviluppo: il rapporto di causalità è rapporto di continuità e di identità. Così la causalità risolve la contraddizione inerente alla successione nel tempo con lo stabilire l'identità dei successivi: per essa si afferma che, nonostante l'apparente diversità del termine *a quo* e del termine *ad quem*, essi costituiscono un'unità fondamentale ed immutata e che l'effetto non è se non l'unità e la verità di quella molteplicità di elementi preesistenti, la quale considerata nella sua pluralità distinta dicesi causa. Perciò l'equazione causale ha, come ogni unificazione formale, un vero valore sintetico. Essa non ci dice infatti soltanto che $a\,b\,c = a\,b\,c$, ma ci dice che $a\,b\,c = a'\,b'\,c'$, vale a dire che $a'\,b'\,c'$ è l'unità, l'atto, la verità di $a\,b\,c$, che $a\,b\,c$ è la potenza, l'apparenza di $a'\,b'\,c'$. In altre parole l'affermazione dell'identità dei termini d'un processo causale non è l'affermazione dell'identità di due termini convertibili, ma equivale ad affermare che l'effetto è già virtualmente nella causa, che esso costituisce la vera efficienza, la vera realtà degli elementi causali; e la dimostrazione di questa realtà superiore dell'effetto ci è data continuamente dal divenire, per cui in ogni istante si attua come verità e come realtà tutto ciò che di vitale, di sostanziale e di reale conteneva il passato. Quest'unità dell'effetto preesistente nella molteplicità causale, che si distingue dall'unità realizzata come la potenza dall'atto, come la realtà ancora involuta nell'apparenza dalla realtà attuata nella sua perfezione, è nello stesso tempo il termine dell'attività causale, l'unità, la forma che esso aspira a realizzare: perciò Aristotele la chiama col nome di *causa formale* (1).

---

(1) La causa finale non è essenzialmente distinta dalla causa formale; si cfr. ZELLER, *Phil. d. Gr.*, II, 2^3, 327 ss. La teoria dell'identità della causa e dell'effetto è già insegnata da una delle scuole filosofiche indiane: si cfr. i *Sankhya Sutra,* tr. Garbe, pag. 137-139.

Ogni intuizione causale è pertanto l'intuizione d'un'unità: quando nella nostra coscienza due fenomeni si uniscono col rapporto di causa e di effetto, in realtà si rivela allora alla nostra intelligenza la loro identità fondamentale; quando io concepisco un fenomeno come effetto d'un altro fenomeno, io riconosco che ciò che io apprendo in due istanti diversi e sotto due forme diverse come causa e come effetto non sono due elementi, i quali si aggiungano per così dire l'uno all'altro e siano tra loro realmente distinti, ma sono l'identità d'un divenire unico, continuo, indivisibile, la cui verità e realtà vengono alla luce nell'effetto. Questa unità non è però, come già si è osservato per lo spazio ed il tempo, il risultato di una forma che lo spirito getti sopra le cose, non è una categoria unica ed universale fin da principio, attraverso a cui lo spirito veda tutte le cose: anche l'unità causale è un sistema d'unità che si costituisce successivamente nella coscienza e che solo per gradi si estende fino a diventare una forma d'unità estesa a tutta l'esperienza. Essa ha il suo punto di partenza nei collegamenti causali più semplici che appena possiamo rievocare dinanzi al pensiero riflesso, perchè essi sono diventati il fondamento inconsapevole di tutta la nostra esperienza; per essi soltanto noi parliamo dall'« azione » degli esseri e comprendiamo il mondo come un intreccio di esseri che agiscono, ossia subiscono delle variazioni successive rimanendo identici a sè medesimi. Queste unità causali semplicissime si collegano pòi in unità causali più complesse, le quali rimangono generalmente nell'esperienza volgare allo stato di unità isolate, di puri rudimenti d'una concezione causale universale: il volgare infatti applica generalmente il concetto della causalità soltanto agli oggetti che lo toccano immediatamente od in qualche modo lo interessano nei suoi fini pratici, ma non esita in altri casi ad ammettere l'indipendenza reciproca della causa e dell'effetto; in nessun modo poi egli possiede un preciso concetto del valore universale e necessario della legge di causalità. Nella scienza soltanto la causalità si trasforma in una legge universale, in una vera forma dell'esperienza: in essa le singole unità causali si connettono fra di loro, si estendono e finiscono per costituire un grande sistema unico abbracciante in sè tutte le causalità particolari. Così sorge il concetto della necessità che unisce la causa all'effetto: come nel conoscere sensibile l'unità della forma

si presenta rispetto al dato come un'assoluta necessità, in quanto è di fronte ad esso la sola unità possibile (noi non possiamo alterare la forma senza alterare il dato), così ogni complesso di condizioni causali si presenta collegato col proprio effetto da una necessità imprescindibile; data una pluralità definita di elementi, uno solo è l'effetto, una sola è l'unità formale causale che essi possono realizzare. Inoltre come relativamente allo spazio le unità spaziali particolari si collegano formalmente nell'unità di uno spazio infinito ed unico, così ogni rapporto causale viene ad essere posto come un semplice momento di un processo causale più esteso: il limite ultimo di questa progressione indefinita è l'infinito ed unico processo causale che si attua nel mondo e che non ha, come lo spazio ed il tempo, termine alcuno: porre una causa prima nel tempo è come porre un principio assoluto del tempo od un limite assoluto dello spazio. Ed infine, come il tempo e lo spazio, così anche la causalità si impone alla coscienza come un ordine assoluto, fuori di cui nessuna cosa è concepibile; tutte le cose esigono di esser poste nella nostra coscienza come semplici momenti d'un divenire causale universale: un fatto che sia fuori di questa concatenazione universale delle cause ci appare così inconcepibile come un fatto che sia fuori dello spazio e del tempo.

Anche l'unificazione causale si presenta così, nella forma che essa riceve nella scienza, rivestita di tutti quei caratteri che abbiamo veduto essere proprii dell'unità formale: l'unità rivelata nell'effetto è indipendente dai fattori causali (noi possiamo mutare i fattori causali senza alterare l'unità formale dell'effetto, ma non possiamo mutare l'unità dell'effetto senza alterare anche i fattori), è un'unità coestensiva all'esperienza (tutta la realtà è un ordine causale unico), è un'unità necessaria (la concatenazione causale si estende al reale ed al possibile). Quindi anche la causalità deve essere da noi considerata come una forma *a priori* della conoscenza, come una forma, per mezzo di cui il pensiero realizza quell'unità assoluta che s'impone all'intelligenza come un dover essere, perchè essa è realmente il fondamento assoluto dell'esperienza. Ed appunto da questo suo carattere di unità formale *a priori*, da questa rivelazione parziale di ciò che *deve essere* per noi la realtà, discende il suo valore esplicativo: l'identità nella continuità, che essa ci discopre, ci appare come

una realtà più profonda, come la verità che sta a fondamento della molteplicità apparente. Quindi è che tutto ciò che si presenta alla nostra intelligenza come isolato, come divelto dall'ordine universale delle cause, ci appare come qualche cosa di incomprensibile e di molesto, come qualche cosa che non deve essere: nell'impossibilità di concepire un fenomeno senza antecedenti causali, ossia un fenomeno non riducibile all'identità di un processo continuo con tutto il resto della realtà, noi sentiamo, per una specie di presentimento intellettivo, l'impossibilità di arrestarci ad una molteplicità assoluta dei successivi. L'intelligenza nostra si sente invece soddisfatta quando ha potuto ridurre un fenomeno apparentemente indipendente, senza cause apparenti, ad essere l'effetto d'un altro fenomeno, ossia ad una continuazione d'un complesso di attività, che in esso si rivelano sotto un aspetto differente: tutte le esplicazioni causali della sciênza si riducono a questa sostituzione dell'identico al diverso; in tutti i campi, dice benissimo l'Höffding, noi cerchiamo di rappresentarci il divenire come un unico processo continuo, il cui primo ed ultimo momento sono ciò che noi rispettivamente diciamo causa ed effetto.

Come le forme sensibili, così anche la causalità pura può essere separata per astrazione dalla molteplicità che essa stringe in unità: essa viene allora ipostasizzata nella *forza*; la scienza che aspira a riprodurre l'ordine della realtà come un sistema unico e concatenato di unità causali è la meccanica. Soltanto la meccanica non abbraccia il divenire causale nella sua totalità: essa lo semplifica per un atto arbitrario, riducendolo alla sua espressione più universale e più semplice, al movimento, facendo astrazione da tutti i potenziamenti qualitativi e considerando ogni equazione causale come un'identità perfetta di due quantità equivalenti di movimento. Questa riduzione della realtà ad un sistema assoluto ed unico di movimenti ci spiega la tendenza della meccanica a rivestire l'aspetto d'una scienza *a priori* come la matematica; in quanto essa considera il divenire nella sua forma più semplice, che in certa maniera divide il carattere delle forme del tempo e dello spazio su cui si costituisce, e che perciò si presenta come la forma assoluta del divenire, essa è necessariamente tratta a porre la realtà come una totalità unica ed assolutamente data, penetrata da un ordine necessario ed evi-

dente *a priori*. Il principio della conservazione della forza non è quindi altro che l'esigenza dell'unità assoluta, che è imposta dal pensiero a ciò che viene considerato come realtà assoluta: il pensare che una quantità di forza possa sorgere o sparire è così inconcepibile come il pensiero che possa sorgere accanto al nostro spazio un altro spazio, o che una parte del nostro spazio possa distruggersi. Ma da questa posizione assoluta della forza nella sua più semplice espressione nasce appunto l'intima contraddizione della concezione meccanica; perchè se il mondo fosse realmente un sistema dato di movimenti meccanici, esso sarebbe *ab aeterno* in equilibrio, nè il divenire avrebbe alcuna ragione di essere. E dalla semplificazione arbitraria che la concezione meccanica impone alla realtà nasce l'insufficienza dell'esplicazione puramente meccanica delle varie forme del divenire: insufficienza che si comprende ben facilmente, se si considera che la forza meccanica è una pura astrazione e che la realtà vera di un processo è nella sua totalità vivente: onde ciò, che la concezione meccanica ci presenta da un punto di vista inferiore ed imperfetto come una semplice concatenazione di movimenti, è nella sua totalità concreta e nella sua verità ciò che diciamo vita, coscienza, pensiero (1).

Dalle precedenti considerazioni risulta infine chiaramente quale sia l'unità assoluta che l'intelligenza causale delle cose aspira necessariamente a porre come il fondamento assoluto di tutto il divenire. Essa non è la cieca forza del divenire meccanico, la quale è semplicemente, come si è veduto, un'astrazione artificiosa schematicamente estesa a tutta la realtà. Nemmeno essa è la causa prima nel senso d'un essere primo da cui procedano tutti gli altri; poichè nè il rapporto causale può essere inteso in questo senso volgare, nè in ogni caso è possibile arrestarsi ad una causa prima nel tempo. Se il vero oggetto dell'intuizione causale non è la semplice causa come tale, ma è l'identità della causa e dell'effetto, la riduzione di due termini distinti a quell'unità che, se è visibilmente realizzata solo nell'effetto, preesiste già tuttavia anche nella causa, è evidente che il termine estremo

(1) Si cfr. le eccellenti osservazioni del Cesca, *La filosofia della vita*, 29 ss. Su questo punto avremo del resto a ritornare più ampiamente nella *Metafisica*.

dell'estensione indefinita del rapporto causale non può essere se non quell'unità interiore comune a tutti gli esseri, che è l'efficienza, l'energia, la realtà vera di tutto il divenire e che nel divenire appunto aspira ad una realizzazione definitiva della sua verità e della sua unità: questo è ciò che possiamo dire, intendendo per causa non la causa efficiente o la causa materiale, ma la causa formale, la vera Causa del mondo. Ma se noi ci sforziamo di rappresentarci intuitivamente in qualche modo questa Causa prima, dobbiamo anche qui arrestarci dinanzi a quella contraddizione suprema che nasce dalla impotenza della molteplicità empirica ad attuare l'unità formale pura; da una parte noi abbiamo l'estensione senza fine del mondo nel tempo e nello spazio, che non ci permette di arrestarci mai ad un'unità causale veramente universale e realizzabile definitivamente: dall'altra il nostro pensiero esige che noi pensiamo questa Causa come un'unità assoluta, come un fondamento assoluto del divenire, che, rimanendo eternamente identico a sè medesimo, è straniero ad ogni successione e ad ogni divenire. Di più se nel caso dello spazio e del tempo la trascendenza della totalità assoluta è una trascendenza quantitativa, la trascendenza della Causa assoluta è anche una trascendenza qualitativa: poichè il mondo, che e nel suo complesso e nelle sue singole parti è travolto in un incessante divenire, non può darci alcun contenuto concreto per mezzo di cui noi possiamo rappresentarci adeguatamente la natura della sua Causa. Onde non è meraviglia che questa Causa sia stata universalmente concepita dal pensiero filosofico e religioso per mezzo di immagini simboliche: e che appunto queste immagini simboliche siano state tolte da quelle forme supreme dell'essere, che le nostre aspirazioni ideali ci mostrano come il termine più alto della vita spirituale e come il fine ultimo dell'esistenza di tutte le cose.

8. — Come la causalità è il riconoscimento dell'identità dei successivi, così l'*identità logica* è il riconoscimento dell'identità dei coesistenti: quest'identità è ciò che dicesi la loro idea, la loro legge, la loro ragione. Anche l'identità logica non è però, come già si è notato rispetto alla causa, una forma che imponga d'un tratto alla coscienza un ordine fatto e finito: anche il sistema delle unità logiche è un sistema che si costituisce grada-

tamente per opera di quell'attività unificatrice che diciamo « pensiero ». In quest'opera di unificazione logica possiamo anzi distinguere, anche più decisamente che nell'unificazione causale, due gradi: il primo è quello dell'attività logica irriflessa, onde scaturisce quella trama logica sottile ed inconsapevole che avvolge anche nelle concezioni volgari la realtà sensibile; il secondo è quello del pensiero logico riflesso, che consciamente svolge da quest'ordine rudimentale un ordine logico più perfetto: nelle sue forme più alte esso costituisce il pensiero scientifico e dà origine alle scienze ed alla filosofia.

La stessa realtà dell'esperienza volgare non è infatti un puro ordine sensibile, un sistema di unità ordinate nei puri schemi dello spazio e del tempo: ogni oggetto che noi percepiamo, pel fatto stesso che noi lo percepiamo, ossia lo riconosciamo come il tale o tale altro oggetto a noi noto, non è più un atto puramente sensitivo, ma è un atto logico; così ogni rappresentazione abituale, a maggior ragione ogni intuizione causale, costituisce senz'altro per il meccanismo spontaneo del pensiero un'unità logica; onde appunto quel vago sentimento di attesa che la stessa cosa o lo stesso fatto si ripeta in identica maniera anche in avvenire. Nella sua forma più semplice l'unità logica è costituita dalla *sensazione* o *rappresentazione riconosciuta*, che si ha quando, nel caso della ripetizione d'una data impressione, l'ultima impressione viene riconosciuta come « nota », senza che perciò ricorra un'esplicita identificazione con le impressioni anteriori. Ma questa assenza delle impressioni anteriori e del rapporto di identità è solo apparente: il processo psicologico, anche se in questo caso si svolge nella subcoscienza, è sempre uguale: l'immagine riconosciuta è già una vera immagine generica, in cui le immagini anteriori dello stesso oggetto sono confuse « per assimilazione » con l'immagine ultima in un atto unico e semplice (1). Certo l'unità logica è in questo caso ancora sempre inseparabilmente legata ad un'unità sensibile: ma quest'unità sensibile appare già come qualche cosa che non è soltanto in quel dato punto del tempo e dello spazio, come qualche cosa che, rimanendo uno ed identico, si presenta alla nostra coscienza sotto circostanze diverse: in quest'unità sta appunto il carattere logico

(1) Cornelius, *Einl.*, 215 ss.; Höffding, *Psych.*, 161 ss.

della rappresentazione riconosciuta, il quale si traduce sentimentalmente in quel senso lievissimo di soddisfazione intellettuale che accompagna il riconoscimento. Il riconoscimento dovette essere prima riconoscimento di processi semplicissimi (un'impressione luminosa, una sensazione gustativa) e di processi causali egualmente semplici, indi riconoscimento di unità spaziali (cose) e poi di processi sempre più vasti e complessi. Certamente è difficile nella nostra attuale vita psichica, in cui tutto il materiale sensibile è diligentemente classificato in unità logiche fissate per mezzo di simboli, che noi riusciamo a rievocare intuitivamente quest'attività logica nelle sue forme primitive: noi possiamo tuttavia a questo proposito ricordare quei casi in cui riconosciamo, senza poterli denominare, un suono od un colore come un suono od un colore già sentiti altre volte. Gli oggetti visibili, in mezzo a cui viviamo e che riconosciamo nell'atto stesso che li apprendiamo, non sono più quindi pure unità rappresentative, ma vere unità logiche elementari; in ciascuno di essi all'elemento sensitivo attuale, onde ad essi deriva il carattere di dato sensibile, si unisce un più o meno copioso materiale rappresentativo: così la percezione insensibilmente passa nella *rappresentazione individuale tipica*. Questa è l'unità logica immediatamente superiore alla percezione e consiste in quella rappresentazione d'un determinato oggetto, che riassume in sè, come in una specie d'unità, il contenuto delle successive e diverse percezioni del medesimo oggetto. La rappresentazione individuale tipica ha sempre bisogno di appoggiarsi ad una data immagine corrispondente all'una od all'altra delle percezioni anteriori; ma quest'immagine non è più che il simbolo d'un'unità, la quale si estende a tutte le immagini ed a tutte le percezioni dello stesso oggetto. Così le rappresentazioni individuali tipiche permettono, per la grande semplificazione che esse introducono nell'esperienza, di estendere indefinitamente la nostra conoscenza nello spazio e nel tempo: tuttavia l'ordine loro complessivo è ancora sempre un ordine puramente sensibile, un ordine pensato nelle forme del tempo e dello spazio, il quale soggiace perciò alla contraddizione di dover essere nella sua totalità indivisibile in un istante ed in un punto e tuttavia di non essere nè poter mai essere dato nella sua totalità: onde nasce, come si è veduto, per lo spirito lo stimolo a comprendere la realtà della rappre-

sentazione in un ordine superiore allo spazio ed al tempo. Nella *rappresentazione generica* invece il fondamento dell'unità logica non è più l'identità dell'unità individuale sensibile, che viene intuita nelle successive percezioni della stessa, ma è l'identità d'un'unità logica più alta, che viene intuita nelle diverse unità sensibili: questo passo importante del pensiero è reso più facile dalle variazioni parziali delle successive percezioni d'un medesimo complesso, che fissano l'attenzione dello spirito sugli elementi variabili, i quali vengono poi riscontrati come identici con quelli di altri complessi. Le prime rappresentazioni generiche, come noi le vediamo ancora nella coscienza del bambino e dell'uomo primitivo, non sono naturalmente che unità incerte e vaghe, le quali non corrispondono nè alle nostre idee più particolari, nè alle più generali: per lo studio di questa fase del pensiero logico hanno grande importanza la psicologia infantile e lo studio della formazione del linguaggio, nei cui simboli è fissata la storia delle prime generalizzazioni e distinzioni logiche. Nelle rappresentazioni generiche si fa più vivo il carattere, che abbiamo già incontrato nelle rappresentazioni individuali logiche, vale a dire l'incapacità del nostro spirito ad afferrare intuitivamente l'unità logica così formata: onde la necessità della loro associazione con determinati simboli, ossia con determinate intuizioni sensibili atte a rievocare l'intuizione superiore corrispondente. Con tutta ragione quindi si può sotto questo aspetto affermare con Berkeley che noi non abbiamo rappresentazioni generiche, come non abbiamo idee: ciò che noi ci rappresentiamo intuitivamente è sempre un'immagine individuale scelta come simbolo dell'unità che non ci è intuitivamente data.

Le rappresentazioni generiche della conoscenza volgare ordinate in uno schema logico affatto rudimentale di rappresentazioni generiche più estese sono il punto di partenza dell'attività del pensiero riflesso, il quale da una parte le determina specificandole sempre più accuratamente per mezzo di nuove distinzioni, dall'altra le concatena fra di loro elevandosi ad unità logiche più comprensive. Ma anche nell'attività riflessa il procedimento del pensiero è sempre sostanzialmente identico a quello del pensiero logico spontaneo: ossia consiste in un atto di sintesi, per cui un elemento della coscienza, che si presenta dapprima come un'unità isolata, autonoma, d'una natura distinta

dalle altre, viene, per la sua assimilazione ad altri elementi, raccolto in un'unità logica comune (un fatto sensibilmente appreso è « riconosciuto », un fatto percepito è ricondotto ad una rappresentazione generica, ecc.). Comprendere, esplicare un dato non significa altro infatti se non ricondurre questo dato ad altri dati simili già noti e costituenti l'unità logica d'una rappresentazione generica, d'una legge, d'un' idea: significa anche qui, in altre parole, intuire l'unità fondamentale d'una molteplicità di unità inferiori date all' intelletto simultaneamente, sostituire l'uno e l'immutabile al molteplice ed al diverso (1). Questa unificazione logica riflessa ha luogo nelle prime e più semplici esplicazioni del pensiero volgare per il riferimento dei nuovi dati provenienti dall'estensione dell'esperienza a qualcuna di quelle categorie primitive che, come si è veduto, vengono costituite nella esperienza volgare dal concorso delle conoscenze più famigliari, e che, appunto perchè tali, sembrano per quel momento non abbisognare di esplicazione alcuna. Il linguaggio stesso conserva la traccia di questa subsunzione successiva dei fenomeni nuovi alle categorie già note: secondo il volgare p. es. gli acidi « bruciano »: la categoria del bruciare è considerata come una categoria naturale ed evidente, in cui ha la sua esplicazione il fatto nuovo dell'azione esercitata dagli acidi. E lo stesso si dica delle primitive esplicazioni del pensiero mitologico, che sono anch'esse riduzioni dell' ignoto al noto, riduzioni di ciò che appare come strano, meraviglioso, inquietante a ciò che è famigliare, noto, per sè intelligibile: l' insufficienza di queste esplicazioni non sta nel loro carattere antropomorfico per sè stesso, ma nell' insufficienza delle analogie che stanno a fondamento di queste generalizzazioni primitive. Ma l'evidenza delle unità logiche, che fungono da categorie esplicative, è sempre un'evidenza relativa: anch'esse, benchè da principio sembrino non abbisognare di esplicazione, diventano per la loro contrapposizione ad altri fatti, ad altre categorie, unità oscure, straniere, enigmatiche: per l'estendersi dell'esperienza risorge sotto altre forme quella stessa con-

---

(1) Sull'esplicazione logica si cfr. Stuart Mill, *Log.* (tr. fr.), I, 521 ss.; A. Spir, *Denken u. Wirkl.* (tr. fr.), 267 ss.; Spencer, *Pr. Pr.*, § 23; Clifford, *Lect. and Ess.*, 101; Simmel, *Einl. in die Moralwiss.*, I, 85; Cornelius, *Einl.*, 25 ss.

traddizione che aveva trovato in esse una momentanea conciliazione. Così per es. il concetto del « bruciare » è nell'esperienza volgare una categoria esplicativa, a cui può essere ridotta l'azione degli acidi: in un'esperienza più ricca non solo quest'ultima categoria di fatti si dimostra irriducibile alla prima, ma lo stesso fatto del bruciare del fuoco appare ormai come un fatto non intelligibile per sè medesimo. Così ancora il pensiero esplica dapprima l'azione a distanza riducendola alla categoria dell'azione per contatto, perchè questa è un'esperienza assai più famigliare costituitasi in un'unità logica spontanea; laddove, se le azioni a distanza fossero un'esperienza quotidiana e le altre invece fossero così rare come sono le prime, esso esplicherebbe invece l'azione per contatto con l'azione a distanza; ma la stessa azione per contatto cessa in un'esperienza più vasta e raffinata di essere quel fatto così limpido, che dapprima sembrava, e diventa esso medesimo in una con l'azione a distanza oggetto di nuovi problemi e di nuove esplicazioni. Quindi nel seno della primitiva organizzazione logica le unità raccolte nelle antiche categorie successivamente si dissociano e si ricostituiscono in nuove unità: gli stessi fatti, intorno a cui si erano formate le prime categorie esplicative, ridiventano essi medesimi semplici unità costitutive di altre unità logiche raccolte in un sistema più perfetto. Da questa progressiva trasformazione del sistema di unità logiche derivano due distinti effetti. Il primo è la specificazione delle antiche categorie vaghe e generiche in categorie più determinate e precise: la costituzione di sintesi più numerose e più perfette è invariabilmente preceduta dalla distinzione analitica delle unità costitutive, le quali non solo vengono distribuite in ordini diversi, ma vengono esse medesime costituite in altrettante unità logiche ben delimitate, come lo esige l'estensione del materiale empirico, che in esse appunto trova la sua prima ed immediata esplicazione: così il mondo incerto delle rappresentazioni individuali tipiche si converte in un sistema definito di *concetti individuali*; analogamente le rappresentazioni generiche dei fatti e delle cose, associate alla coscienza riflessa del loro valore logico, ossia della loro universalità e necessità, si fissano nelle *leggi* e nelle *idee*. Il secondo effetto è la costituzione di categorie sempre più generali e perciò sempre più lontane dalle particolarità concrete. La percezione è, come si è veduto, ancora inseparabile dal dato

concreto: la rappresentazione tipica e la rappresentazione generica sono ancora abbastanza vicine alla realtà per immedesimarsi coi loro simboli: l'idea non rappresenta più nella maggior parte dei casi che un'unità astratta fissata nei simboli del linguaggio, la quale difficilmente discende ad incorporarsi in un'immagine concreta. Il « bruciare » del fuoco e l'« arrugginirsi » del ferro son due rappresentazioni generiche ancora quasi concrete: l'idea di « ossidazione » non evoca più alcuna immagine particolare. Soltanto quando noi vogliamo realmente renderci intuitiva in qualche modo l'unità logica fissata nell'idea (o nella legge), noi la concretiamo in un'immagine: e questa è naturalmente tolta da quella fra le categorie subordinate, che è a noi più famigliare. Così, p. es., se noi vogliamo rappresentarci intuitivamente il fatto della gravitazione reciproca delle masse materiali, noi ricorriamo al fatto famigliare della caduta dei gravi; e così se noi vogliamo renderci intuitivo il concetto di « mammifero », noi evochiamo in noi l'immagine del cavallo, del cane o di altro animale famigliare anzichè quella di una qualche altra specie forestiera e poco nota.

Il termine ideale di quest'ordinamento graduale della realtà secondo il rapporto di identità logica è costituito, come si è veduto per le altre unità formali, dalla unificazione totale della realtà in un sistema logico assoluto. Certo quanto più la ricerca è limitata ad un campo ristretto di fenomeni, tanto più le categorie, che dominano ed esplicano questo singolo campo, appariscono come verità ultime, semplici, evidenti per sè stesse: il che ci spiega perchè tanti scienziati trovino assurda ed inutile l'indagine filosofica intorno ai concetti fondamentali delle loro scienze. Ma anche le categorie supreme di ogni scienza (la cui estensione ad un certo numero di fatti è ciò che dicesi *teoria*) non sono per sè intelligibili e naturali che in apparenza: anche esse in un campo più vasto di ricerca diventano misteriose non meno d'un semplice fatto isolato. Il concetto di « evoluzione », per esempio, ci apre il senso, è vero, di una quantità innumerevole di fatti: ma essa è in sè un mistero. Di qui la necessità della loro coordinazione in un sistema logico universale ed unico: coordinazione che avviene per via della subordinazione di tutto il mondo concettuale ad una legge, ad un principio, e che costituisce il vero e proprio còmpito della filosofia. Nella specu-

lazione primitiva questo principio è tolto, come si è visto, al mondo esteriore: esso è l'acqua, l'aria, il fuoco, gli atomi, la materia, la forza. Però, come ben si comprende, una simile concezione è possibile solo finchè non s'impone all'intelligenza la esplicazione dei fatti dello spirito: fatti che da principio vengono lasciati completamente da parte, come non esigenti alcuna esplicazione ulteriore, o sono, come nel rozzo materialismo di tutte le età, più o meno completamente subordinati, come ogni altro fatto della natura, al principio supremo dell'esistenza naturale. Successivamente le esigenze dell'esperienza psicologica conducono l'intelligenza a cercare l'esplicazione dei fatti dello spirito in un principio di natura spirituale: principio che si coordina a quello dell'esistenza naturale e che realmente costituisce con esso, anche quando in teoria viene considerato come superiore ad esso e causa di esso, una dualità primitiva ed irreducibile. Solo col riconoscimento della natura fondamentalmente psichica degli elementi che il pensiero raggruppa nella realtà naturale, è aperta la via all'unificazione del sapere sotto il punto di vista psicologico: allora anche il principio materiale, la forza, la materia, l'atomo appaiono in tutto il loro mistero allo spirito come ignoti, come entità in sè incomprensibili e la loro esplicazione si rivela possibile solo con la loro riduzione a ciò che vi è di noto, di famigliare, di naturale, ossia all'esistenza spirituale. Solo nell'esistenza spirituale infatti noi ci avviciniamo, per quanto è possibile all'intelligenza nostra, a quell'esistenza che è essere e conoscere ad un tempo stesso: in ogni momento della nostra vita il punto supremo della nostra personalità è ad un tempo il nostro essere supremo ed il nostro conoscere supremo: esso è in quel momento la vera οὐσιώδης νόησις che porta in sè il suggello di quell'unità suprema, la quale è l'intelligibilità perfetta dell'essere e perciò trascende ogni intelligenza. Di qui si comprende come, finchè noi restiamo nel campo delle esplicazioni naturalistiche, ogni esplicazione ci conduca sempre dinanzi all'inesplicabile. « Se le interpretazioni sempre più profonde della natura, dice Spencer, che costituiscono il progresso della scienza, non sono altro che riduzioni successive di verità speciali a verità generali e di verità generali a verità ancor più generali, ne segue evidentemente che la verità più generale, non ammettendo inclusione in un'altra, non può ammettere un'interpretazione..... Di

necessità dunque l'esplicazione ci mette di fronte all'inesplicabile » (1). L'esplicazione suprema non può essere tolta che dal nostro essere medesimo, in cui l'essere e il conoscere si confondono in un atto solo: questa è la grande verità, che Schopenhauer ha il merito (nonostante l'unilateralità del suo voluntarismo) di aver posto in rilievo più chiaramente di ogni altro. La scienza sarà pervenuta al proprio fine, egli dice, quando avrà determinato tutte le forze naturali e solidamente stabilito le leggi che presiedono alla mutua dipendenza dei fenomeni nel tempo e nello spazio. Ma vi resterà sempre, delle forze primitive, un residuo irreduttibile dal punto di vista della scienza. Poichè anche quando tutti i fenomeni venissero ridotti ad un fenomeno, al più semplice ed al più famigliare dei fatti esteriori, questo si leverebbe sempre dinanzi a noi come un inesplicabile mistero. Come può essere definita un'esplicazione che ci riconduce ad un principio così oscuro come il primo problema? Un solo fatto v'è che è a noi perfettamente noto ed esplica senza aver bisogno di esplicazione: ed è la nostra volontà. In luogo quindi di credere che noi comprenderemmo meglio noi stessi, se potessimo ridurre la nostra vita ad una serie concatenata di fenomeni fisici, noi dobbiamo anzi per mezzo di essa imparare a vedere anche nelle attività più semplici della natura alcunchè di analogo alla nostra volontà interiore. I misteri ultimi e fondamentali noi li portiamo nel nostro essere intimo e questo è ciò che a noi è più direttamente accessibile. Ivi soltanto noi possiamo sperare di trovare la chiave dell'enimma del mondo ed il filo unico che ci permetta di afferrare l'essenza delle cose. *Noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas!* (2).

Ogni atto logico della mente è così l'intuizione d'un'unità interiore delle cose, sia questa l'unità dell'individualità concettuale, o l'unità superindividuale della legge e dell'idea. Quest'intuizione è un atto unico dello spirito qualitativamente distinto dall'intuizione sensibile: per essa l'intelletto raccoglie, come la lente i raggi del sole, tutti i dati particolari in un'unità identica,

---

(1) Spencer, *Pr. Pr.*, § 23.
(2) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 24; II, 207-208.

che quindi viene fissata per mezzo d'un simbolo atto a rievocarla ogni volta che l'intelletto lo richieda (1). Ciò che è per il Petzoldt il « carattere concettuale » (2) è l'unità logica del concetto stesso: unità che è inseparabile da un simbolo, ma che in realtà trascende e l'immagine particolare che costituisce il simbolo e tutte le altre unità sensibili di cui essa è la generalità logica. Certamente l'intuizione logica sorge sempre dal ravvicinamento di più unità rappresentative, come la rappresentazione sorge dall'unificazione sensibile di più dati qualitativi: ma la complessità degli antecedenti psicologici non toglie punto la semplicità e l'unità dell'atto risultante, che è un'unità qualitativamente distinta dai suoi antecedenti. In questo progresso qualitativo sta anzi appunto il suo valore superiore rispetto alla somma de' suoi costituenti: l'incapacità dell'addizione dei particolari a raggiungere la conversione qualitativa si traduce nell'incapacità loro a darci quella universalità e quella necessità, che sono i caratteri dell'unità formale; l'empirismo, riducendo la necessità logica alla necessità psicologica, non fa che postulare per quest'ultima quell'esigenza del nostro pensiero, che è invece, date le sue premesse, così inesplicabile nell'un caso come nell'altro. La necessità del simbolo poi si spiega in quanto l'unità logica non è un'unità immediatamente data nell'atto stesso che ne sono dati i fattori, come è il caso p. es. per le unità temporali e spaziali, ma è un'unità che esige da parte nostra uno sforzo, che è il risultato d'un atto cosciente dello spirito, il quale non riesce a rappresentarsi quest'unità come un dato stabile e concreto, fissato una volta per sempre: il simbolo è l'intuizione

---

(1) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, II, 104. Anche Schopenhauer distingue l'intuizione dell'unità concettuale dall'intuizione dell'unità causale; questa è opera dell'intelletto, quella del giudizio (Urteilskraft). Si cfr. *Die Welt a. W. u. V.*, I, § 14; *D. Satz v. Grunde* (W. III), 118 ss.; *N. Par.*, 30, 382 ss. Si comprende perciò come l'unità data dall'intuizione logica non sia oggetto di prova, ma abbia in sè medesima la garanzia della propria verità. Certamente però, come Schopenhauer rileva, questa verità è correlativa all'intelletto che la intuisce: voler persuadere della verità d'una sintesi logica intuitiva uno spirito incapace di riprodurla in sè medesimo è come voler persuadere un cieco dell'esistenza dei colori.

(2) Petzoldt, *Einf. in die Philos. d. r. E.*, I, § 94; v. questo libro a pag. 193.

sensibile destinata appunto a fissare ed a risvegliare l'intuizione dell'unità logica. Così p. es. la rappresentazione tipica d'un individuo dato risulta sempre dalle numerose rappresentazioni successive dello stesso, che variano indefinitamente secondo il nostro punto di vista e secondo le circostanze del momento: nè noi possiamo renderci presente questa rappresentazione tipica senza fissarla in un'immagine, che è sempre unilaterale ed inadeguata: ma tutto ciò non toglie che, come l'individuo è una reale unità, che si continua attraverso alle molteplicità delle sue manifestazioni successive, così la rappresentazione tipica sia un atto unico risultante da una specie di sintesi istintiva delle rappresentazioni particolari e non una semplice somma di rappresentazioni radicalmente distinte, che sono ravvicinate e confuse da un'accidentale analogia. E così ogni unità logica superiore non è una molteplicità abbreviata, una somma di particolari semplificata per la legge di economia del pensiero, che sorga dal semplice ravvicinamento dei dati così infallibilmente come l'estrazione d'una media; ma è sempre l'atto d'una visione geniale, la costituzione d'una sintesi, la fulgurazione dell'elemento comune dissimulato delle apparenze del diverso. In mille e mille intelligenze si raggruppano le stesse rappresentazioni: l'uomo geniale soltanto divina attraverso ad esse l'unità della legge e dell'idea.

Quest'unità logica è però ben lungi dall'essere, come generalmente si crede, un'unità impoverita dall'astrazione, dall'allontanamento di tutto ciò che non è logicamente essenziale: questa unità creata dalle esigenze della logica deduttiva non è che un'astrazione artificiosa analoga all'astrazione meccanica della forza pura. L'unità logica è anzi una realtà più comprensiva delle unità sensibili, le quali sono e isolatamente e collettivamente inadeguate ad esprimere quell'unità necessaria ed assoluta che costituisce il loro potenziamento logico nell'idea: la legge d'una data categoria di fatti non solo non è la media impoverita d'un certo numero di fatti, ma è una realtà che nessun fatto isolato e nessuna serie, per quanto numerosa, di fatti può esprimere adeguatamente. In questa realtà più profonda dell'unità logica sta, come già si è veduto per la causa, il suo carattere esplicativo: la sua efficacia logica consiste precisamente nella sua generalità, per cui essa si confonde in certo modo con l'essere medesimo e sembra partecipare della necessità e dell'intelligibilità dell'es-

sere nella sua assolutezza. Questo essere più universale e più profondo, a cui noi riconduciamo il fatto che esplichiamo, è ciò che noi diciamo la sua *ragione*. Perciò quando noi cerchiamo la ragione d'un fatto, ciò vuol dire che esso ci appare come un fatto unico, isolato dagli altri coesistenti ed irriducibile ad essi; vuol dire che noi sentiamo il bisogno di scrutare se esso non si presenti sotto qualche aspetto identico ad altri fatti, se esso non sia riducibile ad un'unità logica, ad una generalità: quando noi siamo riusciti a classificarlo, a ridurlo sotto una legge, noi diciamo allora che ne abbiamo trovato la ragione, che lo comprendiamo. E così quando noi da più fatti risaliamo alla loro legge, questa è per noi nello stesso tempo la loro ragione: la certezza apodittica, che riveste questa generalità di fronte al fatto, nasce dal suo carattere di unità formale logica, che s'impone al nostro spirito con la stessa violenza e con lo stesso diritto con cui s'impongono al senso le unità sensibili. La ricerca delle ragioni delle cose non differisce quindi dalla ricerca delle loro leggi: il come ed il perchè non sono in fondo differenti: il come della legge è il perchè del fatto. Il Mach dice: « Lo spirito moderno del Galilei si mostra in ciò che egli non chiede: perchè cadono i gravi? ma si pone la questione: come cadono i gravi? Secondo quali leggi si muove un corpo che cade liberamente? » (1). Ora se un fatto è esplicato quando è riferito ad un principio, ad una generalità, questo è un come che diventa rispetto al primo fatto un perchè. Quando io conosco le leggi della caduta dei gravi, io so anche perchè un sasso su d'un pendìo ripido precipita in fine assai più velocemente che in principio; e quando il Newton pose il come della gravitazione universale, egli ci diede anche il perchè della caduta dei gravi.

Il principio di ragione si estende (almeno nelle intelligenze evolute) ad ogni realtà data e ad ogni realtà possibile: ogni cosa deve avere la sua ragione e la mente nostra si rifiuta a concepire che qualche cosa possa esistere senza ragione. Questo carattere di universalità e di necessità, che la forma dell'identità logica ha comune con le altre forme dell'unità, ci spiega parimenti la tendenza di ogni unificazione logica dell'esperienza a

(1) Mach, *Mechanik*[4], 129.

rivestire la forma deduttiva; il che vale così per le scienze singole come per la filosofia nel suo complesso. Il termine verso cui aspira l'attività unificatrice del pensiero logico mediante la forma dell'identità è la riduzione dell'esperienza in un sistema logico, in cui ci siano dati con evidenza intuitiva tanto le unità concettuali quanto i loro rapporti; la filosofia aspira in altre parole a costituire un sistema analogo a quello che è per le forme sensibili la matematica. Da questo nasce quell'analogia, che abbiamo già notato fra i sistemi concettuali e le costruzioni matematiche: l'evidenza intuitiva dei rapporti, che si stabiliscono nei sistemi di concetti, nasce da quel medesimo principio di unità formale, che conferisce al concetto il carattere di universalità e di necessità di fronte alla cosa; uno solo è il fondamento della logica induttiva e della deduttiva, e questo è il principio di ragione. Ma vi è certamente fra la matematica e la filosofia questa notevole differenza: che la matematica è un sistema dato, invariabile, fissato per sempre nella costituzione della nostra coscienza: la filosofia è un sistema logico che si costituisce e si attua, nella piena luce della coscienza, sulle unità sensibili; il passaggio dalle unità sensibili alle unità logiche e dalle unità logiche inferiori alle superiori costituisce appunto il cómpito del pensiero scientifico. Noi assistiamo quindi in questa opera ad una trasformazione profonda della nostra coscienza, che trascende ogni trasformazione storica, perchè trascende il tempo stesso; l'antinomia fra la successione delle esperienze che non avrà mai fine e la totalità assoluta dell'esperienza che deve costituire la filosofia definitiva si risolve in una conversione qualitativa, che lentamente trasfigura nel pensiero collettivo della umanità la natura stessa dell'esperienza.

9. — Dalle precedenti considerazioni risulta chiaramente la connessione, anzi la continuità delle forme logiche con le forme sensibili dell'esperienza: quest'unità di natura, che ne fa semplicemente altrettanti gradi d'un'elaborazione in sè stessa unica dell'esperienza, è già per sè stessa un'espressione del loro rispettivo valore. Il conoscere non è infatti, come abbiamo veduto, in nessuno dei suoi gradi un puro fluire di presentazioni, un dato che noi abbiamo soltanto da accogliere come una realtà compiuta così fuori di noi come in noi, ma s'impone in ogni grado come

un compito, come qualche cosa che non soltanto è, ma deve essere in questo o quel modo, come un insieme di elementi, che deve obbedire a certe esigenze, che deve realizzare una forma non ancora data nella loro pura molteplicità. Questa forma è, come si è veduto, l'unità: l'unità assoluta dell'esperienza è il termine verso cui tutto il nostro sapere si orienta come per una necessità ineluttabile: e questo termine, che non ci è mai totalmente dato, è tuttavia presente in ogni momento allo spirito per una specie d'intuizione imperfetta come l'unità concreta che esso deve realizzare nel momento immediatamente successivo, come ciò che l'esperienza non è ancora, ma deve essere, perchè tale è in sè, nel suo fondamento obbiettivo indipendente dal conoscere nostro. Ed in ciò il conoscere non fa che obbedire a quella stessa legge, a cui obbediscono tutte le manifestazioni dello Spirito: il conoscere è un essere, un vivere, un agire: l'*a priori* della conoscenza è la forma di questo essere, la legge di questo vivere, l'imperativo categorico di questo agire. Ogni nostro atto di conoscenza è quindi un atto di sintesi, una sintesi *a priori*: anche i giudizî più elementari dell'esperienza sono sintesi *a priori*, in quanto l'unità formale sensibile, che per essi si attua, non è materialmente data nell'esperienza, come sono dati gli elementi. Epperò in ogni atto di conoscenza abbiamo simultaneamente una molteplicità ed un'unità: la molteplicità è sempre appresa in un'unità e l'unità è appresa non in sè stessa, nella sua semplicità indivisibile, ma nella molteplicità, da cui scaturisce, ed a cui s'impone come il suo dover essere. Quest'apprensione dell'unità nel molteplice è ciò che propriamente dicesi *intuizione*; l'apprensione delle unità temporali e spaziali nella molteplicità dei dati qualitativi è l'intuizione sensibile; l'apprensione dell'unità causale e dell'unità logica nella molteplicità delle unità sensibili costituiscono l'intuizione intellettiva e l'intuizione logica.

Ora da questo duplice aspetto delle unità formali dell'esperienza nascono precisamente i due punti di vista opposti che è possibile adottare nella determinazione del valore dell'unificazione formale rispetto al sapere assoluto. Poichè, se in ogni unità formale si ha una molteplicità raccolta nell'unità di una forma, è evidente la contraddizione che sorge fra la molteplicità che essa empiricamente è e l'unità che questa molteplicità deve costituire: se la molteplicità è assolutamente reale, l'unità si riduce ad un

artificio del pensiero, ad una forma subbiettiva, ad un'illusione; se invece l'unità è reale, essa è veramente il dover essere delle cose, è una realtà superiore, una realtà noumenica, di fronte a cui la molteplicità non è che parvenza. Tutta la nostra esperienza è penetrata da questa contraddizione latente nelle cose: la nostra intelligenza non vede mai il mondo come una realtà unica, immobile, identica, ma continuamente oscilla fra due termini contradditorî, la cui contraddizione è sovente impercettibile: appunto come nella vita morale, sebbene raramente le circostanze ci pongano in presenza di un'alternativa recisa, in ogni istante tuttavia oscilliamo, quasi inconsapevoli, tra una volontà inferiore ed una volontà superiore, che stanno fra loro come la molteplicità e l'unità formale nella conoscenza. La prima contraddizione è, come abbiamo veduto, una conseguenza della stessa unificazione sensibile delle impressioni in fatti ed in cose. Un oggetto, per esempio, è la sintesi formale di tutte le sensazioni particolari, che, in rapporto all'unità da esse costituita, noi consideriamo come altrettante proprietà. Ma è il medesimo realmente uno o molti? Quando noi percepiamo, p. es., un'arancia, è vero, come Berkeley vuole, che noi percepiamo in realtà altrettante arancie quante sono le sensazioni singole: oppure noi percepiamo in realtà un'unità sostanziale, a cui, se noi conoscessimo perfettamente la costituzione degli esseri, potremmo ridurre tutti gli aspetti particolari, sotto cui l'afferriamo? Nel primo caso l'unità è un puro atto subbiettivo, un' illusione; nel secondo la molteplicità è un' imperfezione della nostra conoscenza. E lo stesso si dica dell'unità causale e dell'unità logica, in cui la contraddizione viene anche più visibilmente alla luce. Se è vero che il rapporto causale tra un complesso di fattori causali, che diremo A, ed il complesso dei fattori dell'effetto, che diremo B, è un rapporto di continuità e di identità, ciò implica che un essere unico ed identico sia successivamente A e poi B e quindi che A sia identico e non identico con B (1). Ora se A è realmente identico con B, ciò vorrà dire che l'unità, che la forma realizza per mezzo del rapporto causale, è la verità della molteplicità, da cui essa sorge; il che vuol dire che la distinzione fra A e B è puramente

---

(1) Si cfr. Lotze, *Metaph.*, § 76.

apparente e che, quando io stabilisco un rapporto causale fra A e B, io riconosco che al disotto dell'apparente loro distinzione scorre una realtà identica a sè medesima per tutto il corso del processo. Ma se invece A è realmente distinto da B, non equivarrà ciò a dire che il rapporto, che io stabilisco fra essi per mezzo della forma causale, ha dal punto di vista assoluto un valore del tutto subbiettivo ed illusorio? Ed una contraddizione è similmente ogni esplicazione logica: contraddizione che, non appena si rivela chiaramente al pensiero, s'impone ad esso nella forma del gravissimo problema da noi esaminato in questi due ultimi capitoli. Dal momento che io riconosco che una data molteplicità di fatti obbedisce ad una legge, realizza un'idea, come è possibile conciliare questa molteplicità con l'unità della legge e dell'idea? Se la legge è realmente una, come può essa coesistere simultaneamente nei molti? Questi non sono allora individualità reali: essi sono una semplice apparenza dell'unità che in essi si rivela. Ma se i molti sono unità assolutamente reali, che cosa diventa la legge se non il puro nome della loro collettività? E la stessa contraddizione è implicita in ogni teoria scientifica, in ogni concezione filosofica: ogni riduzione delle cose ad un principio, ad un sistema di principii, ad un ordine qualsiasi equivale all'affermazione che le cose non sono in realtà se non questo principio, questo sistema, quest'ordine: equivale ad affermare che l'intelligenza ci rivela in essi la realtà vera di quell'apparenza, che una conoscenza inferiore apprende nelle forme e nell'aspetto della realtà immediatamente data. Ma se invece la realtà immediatamente data è il reale assoluto, che altro sarà il sistema concettuale, per mezzo di cui la comprendiamo, se non un artificio sussidiario dell'intelligenza, una necessaria apparenza, un'imperfezione del conoscere? Il mondo intiero dell'esperienza è quindi sotto questo aspetto una grande, un'unica contraddizione: lo stesso punto di partenza della filosofia è costituito dalla contraddizione dell'unità, che ci è imposta come un'esigenza del nostro pensiero logico e delle nostre aspirazioni morali, e di una realtà, che, pur non potendo essere altro da quest'unità, ci è empiricamente data come una molteplicità indefinita di fatti e di cose (1).

---

(1) Fichte, *Wissenschaftslehre* (1812), N. W., II, 327-328.

Ora tutte le considerazioni precedenti sono state dirette a mostrare che l'unica soluzione possibile di quest'antinomia sta nell'applicazione del principio d' identità nel suo valore *sintetico*, nella riduzione effettiva della molteplicità apparente all'unità, che da essa traluce e che ad essa s'impone come una forma, come un dover essere, come la realtà vera e profonda. I due diversi aspetti, sotto cui la realtà ci si presenta, non sono due aspetti equivalenti che noi possiamo sostituire indifferentemente l'uno all'altro: l'unità realizzata nelle sintesi formali non è solo il dover essere, ma anche l'essere vero della molteplicità disgregata: nella necessità *a priori* della forma noi sentiamo lo sforzo, l'aspirazione dell'essere medesimo a realizzare la sua vera natura. Negare il valore obbiettivo delle unificazioni formali equivale anzitutto, come abbiamo veduto, a negare il valore stesso dell'esperienza. Certamente noi non siamo mai chiamati a decidere tra la realtà empirica spogliata delle unità formali dello spazio e del tempo e la realtà ordinata dei fatti e delle cose che, nonostante l'empirismo fenomenistico, anche il volgare si ostina a considerare come la vera realtà ed il vero dato immediato: ma ogni atto, in cui noi sostituiamo all'apparenza d'una rappresentazione illusoria la corrispondente rappresentazione vera, è un atto di fede che noi pronunciamo in rapporto all'unità formale, in quanto per mezzo di esso sostituiamo ad una sintesi imperfetta, ossia ad una relativa molteplicità, un sistema più comprensivo e perfetto, vale a dire una relativa unità. Nè giova dire che la nostra decisione non sia una decisione di valore assoluto fra realtà ed apparenza, fra due realtà qualitativamente distinte nel loro valore esistenziale, ma sia una decisione occasionata da motivi estranei all'obbiettiva costituzione della realtà; poichè ciò equivarrebbe allora ad affermare che un dato complesso di elementi possa indifferentemente assumere qualsiasi forma e che tutta la costituzione della realtà sensibile dipenda dal puro arbitrio del soggetto: poichè ogni criterio indipendente dal soggetto ci ricondurrebbe sempre per via obliqua a riconoscere una distinzione obbiettiva di valore tra i diversi collegamenti degli elementi della realtà. Tutta la nostra esperienza, l'empirismo stesso è fondato d'altronde sulla convinzione del valore obbiettivo della costituzione formale del mondo sensibile: asserire che i fatti e le cose sono collegamenti subbiettivi ed arbitrarî è un asserire nel tempo

stesso che tutto ciò che sappiamo del mondo, incluso il principio empirico, è un'apparenza subbiettiva ed un'illusione. E lo stesso deve dirsi dei rapporti di causalità e di identità logica che la concezione empirica elimina, come si è visto, col ridurli a semplici associazioni psicologiche: in primo luogo perchè vi è tra le associazioni psicologiche (che sono unità logiche inferiori) e le unità logiche propriamente dette una differenza qualitativa (la coscienza riflessa della loro universalità e necessità), che l'associazione è per sè sola incapace di produrre e di spiegare; in secondo luogo perchè anche queste stesse associazioni psicologiche presuppongono quel principio di unificazione formale, quell'unità dell'esperienza, che per mezzo di esse si vorrebbe spiegare; ed in terzo luogo perchè le stesse asserzioni dell'empirismo presuppongono il valore obbiettivo di quelle unificazioni logiche che esso in teoria contesta. Come potremmo infatti parlare dell'azione degli esseri, della conservazione organica, della resistenza, dell'adattamento, senza presupporre continuamente il valore assoluto di quel rapporto causale che appunto si nega? Come potremmo parlare di elementi, di individui, se ogni individuo ed ogni oggetto non costituisse un'unità interiore e continua? Nessun sapere sarebbe possibile se ogni essere individuale non fosse un'unità continua analoga all'unità della nostra personalità interiore, che, pur non essendo materialmente altra da una successione di complessi contigui nel tempo, mantiene attraverso a questa successione la sua unità ed identità: quando un chimico, p. es., scompone un volume d'acqua in idrogeno ed ossigeno, e quindi ricompone per mezzo di essi l'acqua, egli non dubita che gli elementi che compongono questa siano gli stessi elementi di prima; senza di questa irresistibile convinzione il mondo diventerebbe un caos indefinibile, che *da un punto di vista rigorosamente logico* renderebbe impossibile qualunque teoria. Il fatto medesimo, poi, che l'empirismo esprime in concetti ed in leggi le proprie teorie e su di queste insiste, è un tacito postulato del principio che istintivamente ci fa considerare il mondo come una rete di leggi ed ogni fenomeno come il semplice caso di una legge: anch'esso erige un'immagine del mondo che non coincide con l'esperienza immediata e che anzi si pone di fronte a questa come la realtà di fronte all'apparenza: anch'esso opera un'unificazione logica che sarebbe ingenuo con-

siderare come un'opera essenzialmente diversa dalle unificazioni che in ogni tempo hanno tentato le diverse concezioni filosofiche. Ma in nessuna parte la contraddizione latente, che l'empirismo porta in sè, viene così chiaramente alla luce come nel semplice fatto che anch'esso è una costruzione cogitativa, un'opera del pensiero riflesso condotta in armonia con le leggi logiche e che su queste si fonda per provare la propria verità; mentre queste leggi e tutte le costruzioni logiche non hanno in ultimo altro fondamento che quel principio di identità logica il cui valore è qui appunto posto in discussione.

D'altronde non è possibile nemmeno, abbiamo visto, separare nell'unificazione formale la materia dalla forma, attribuendo a questa un'origine ed una natura radicalmente diversa senza ricorrere ad ipotesi inammissibili. Se noi consideriamo l'unità formale come la realtà vera della molteplicità, questa è apparenza; ma l'apparenza è per noi soltanto una realtà inferiore, è la coscienza stessa della realtà imperfettamente unificata: noi non abbiamo bisogno di ricorrere ad un soggetto trascendente che sia il soggetto di questa rappresentazione apparente. Ma se invece consideriamo la molteplicità come obbiettiva e la forma come un'unità ad essa aggiunta per virtù del soggetto, è chiaro che noi dobbiamo ammettere un soggetto dotato di queste forme e distinto anche sostanzialmente dalla molteplicità obbiettiva, di cui è soggetto; vale a dire, dobbiamo ammettere un'entità inconcepibile dotata di proprietà non meno inconcepibili. Anche astraendo infatti per ora dalle difficoltà, a cui va incontro il concetto d'una sostanza spirituale obbiettivamente altra dal suo contenuto, il concetto d'un pensiero del tutto formale, non riferito ad un oggetto, ad un contenuto, è così inammissibile come il sentire senza alcunchè di sentito: non vi è un'attività distinta puramente formale e soggettiva che si avvicini all'oggetto, se lo approprii, lo elabori e lo trasformi; la distinzione degli elementi formali e degli elementi materiali della conoscenza è un'ipostasizzazione dei due termini d'una distinzione sempre relativa in due fattori, i quali non possono avere altro valore che quello di due concetti-limite. Allo stesso modo e per lo stesso motivo un puro contenuto dell'esperienza è impensabile: in ogni atto conoscitivo vi è una materia ed una forma della conoscenza, ma è impossibile scindere ed isolare in modo assoluto l'una e l'altra

nella loro purezza. È un errore il considerare le conoscenze elementari come altrettante immagini passive ed immobili che si sovrappongono e che vengono agitate, elaborate da un principio attivo: ognuna d'esse è già per sè medesima un processo vivente, un atto di sintesi, in cui sono indissolubilmente unite la materia e la forma. Noi non arriviamo quindi mai nell'analisi della nostra conoscenza ad un *a posteriori* assolutamente puro: in ogni singolo atto vi è una pluralità che si riduce ad unità, ma se noi esaminiamo gli elementi di questa pluralità noi troviamo che essa è sempre una relativa unità, nè, per quanto discendiamo col pensiero, possiamo pervenire ad una pluralità assoluta. Non parliamo delle rappresentazioni sensibili, che non sono punto un materiale assolutamente dato a cui si applichi la virtù formatrice del pensiero: noi sappiamo che, se noi potessimo far retrocedere la nostra coscienza in modo che tutto l'insieme di processi subcoscienti, per cui noi abbiamo la rappresentazione d'un oggetto spaziale, fosse nella piena luce attuale della coscienza, la rappresentazione d'un albero ci apparirebbe un atto così subbiettivo e formale come oggi la conclusione d'un sistema complicato di atti logici. Ma anche la sensazione più elementare che si possa immaginare, non è mai un puro dato: essa implica già sempre una sintesi, è già sempre la forma di altri elementi, che sono rispetto ad essa un dato; ogni dato sensitivo più semplice è già sempre, come sappiamo, il giudizio d'una differenza e perciò una sintesi, un atto formale (1). Il complesso di questi dati costituisce apparentemente una molteplicità assoluta di elementi dati senza sforzo allo spirito solo perchè la loro costituzione è un prodotto di attività spirituali inferiori meccanizzate e perciò cadute nella subcoscienza; onde, laddove nelle unità logiche il dato immediato è costituito dalla molteplicità degli elementi e l'unità appare come una forma che il pensiero vi impone per un'attività nostra, laddove nelle unità formali sensibili sono immediatamente e simultaneamente date la molteplicità e l'unità, nelle unità qualitative elementari noi abbiamo altrettante unità intuitive, la cui molteplicità è definitivamente scomparsa dalla coscienza e solo in determinati casi può essere artificialmente

(1) Höffding, *Psych.*, 149 ss.; Riehl, *D. philos. Krit.*, II, 1, 34 ss.

rievocata per opera dell'analisi psicologica. Ogni fenomeno di coscienza rispecchia così in sè medesimo la natura della coscienza stessa, la quale non è nè unità, nè molteplicità pura, ma è in ogni istante il realizzarsi d'un ordine in una molteplicità obbiettiva per opera di quell'inafferrabile attività unificatrice, che continuamente si rinnovella nell'unità suprema dell'appercezione: la forma e la materia non sono due elementi indipendenti e distinti, ma sono i due risultati d'una successiva astrazione dell'unità subbiettiva e della molteplicità obbiettiva. Come noi abbiamo distinto nel contenuto della coscienza il soggetto e l'oggetto, ma non possiamo rappresentarci un soggetto che sia divisibile da ogni contenuto obbiettivo, e che ad esso si aggiunga come un'unità esteriore di diversa origine: allo stesso modo dobbiamo pensare le forme sensibili e le forme logiche come distinte e tuttavia inseparabili dal rispettivo dato: noi possiamo nell'un caso e nell'altro astrarre l'unità formale dal contenuto materiale, non solo considerando l'unità formale in un'unità concreta, che consideriamo per quell'istante come affatto indifferente (1).

L'unità che si stabilisce fra i dati per virtù delle forme *a priori* non è quindi un artifizio subbiettivo, non è una semplice somma che noi arbitrariamente sostituiamo, come un'abbreviazione, alla molteplicità assoluta dei dati empirici: essa è anzi un'esperienza di diverso valore, a cui la molteplicità dei dati deve necessariamente subordinarsi, è un aspetto delle cose più profondamente vero, verso cui aspira tutto il complesso delle esperienze inferiori senza mai poterlo realizzare pienamente. E nemmeno essa è un'unità esteriore al dato, un sistema di principii puri violentemente imposti al dato per una necessità dello spirito: non vi è un io contrapposto al dato, che getti sul mondo delle sue impressioni la rete dei rapporti sensibili e dei rapporti logici: l'unità è la verità del dato che scaturisce dal dato stesso, in cui si rivela, è il dato stesso che si trasfigura per una virtù interiore in un'unità profondamente reale, rispetto a cui la molteplicità antecedente riveste il carattere di un'accidentalità pura, di un'apparenza. Il pensiero non è mai un'attività puramente

---

(1) Schuppe, *Erk. Logik*, § 12 ss.

formale, subbiettiva ed esteriore al contenuto, ma è sempre un pensiero reale, obbiettivo, è sempre un certo contenuto considerato nella sua attività e nella sua progressiva trasformazione; ciò che diciamo conoscere è in realtà sempre l'esplicarsi d'un contenuto nuovo dell'esperienza ed il progresso della conoscenza è una vera trasformazione qualitativa del contenuto obbiettivo della coscienza, una vera trasformazione della stessa realtà. Così le forme *a priori* della conoscenza sono in realtà le forme che successivamente assume nei diversi gradi del suo svolgimento la stessa realtà cosciente; esse sono altrettante forme particolari e relative di quell'unità perfetta, verso cui questa realtà aspira e che nel suo termine assoluto trascende la coscienza stessa. Il loro svolgimento non costituisce certo una serie lineare: sarebbe puerile, ognun lo comprende, ritenere che l'origine delle forme logiche presupponga la presenza delle forme sensibili così come esse sono nella nostra coscienza. Esse rappresentano, è vero, altrettanti periodi nella vita della coscienza, come le forme animali rappresentano nelle loro grandi divisioni i periodi principali dell'evoluzione animale; ma le forme inferiori continuano a coesistere accanto alle superiori ed anzi acquistano, per la stessa influenza di queste, un'estensione ed una perfezione molto maggiore. « Il senso, dice bene il Cantoni, per sè non raccoglie in una sintesi regolata gli elementi che esso apprende; ma quando al senso si aggiunge la facoltà superiore dell'intendere, questa, senza confondersi col senso, lo modifica profondamente, e gli fa rappresentare le cose secondo certe date combinazioni e congiunzioni che per sè solo esso non avrebbe mai potuto stabilire » (1). Nessuna di esse inoltre ci dà la realtà assoluta, possiede un valore assoluto; anch'esse sono, rispetto alla loro natura particolare, forme accidentali e relative; ma ciascuna di esse ha rispetto alla molteplicità, da cui scaturisce, un valore obbiettivo più alto, e partecipa per il suo fondamento essenziale, che è l'unità, di quella necessità assoluta che è la necessità dell'essere stesso nella sua natura assoluta. La loro relatività non contrasta quindi in nessun modo col valore obbiettivo, che ad esse discende dalla natura normale dell'esperienza che esse imperfettamente

---

(1) Cantoni, *E. Kant*, I, 278.

esprimono; il nostro tempo, p. es., pur non essendo che uno degli infiniti tempi possibili, esprime, rispetto alla molteplicità, che in esso si ordina, un'unità obbiettiva e reale.

Anche le unità formali più semplici, le unità temporali e spaziali, non sono quindi, per quanto siano unità coscienti, unificazioni puramente subbiettive, ma sono sintesi obbiettive di elementi; le leggi e le idee delle cose non sono soltanto unificazioni da me introdotte nella realtà, ma sono unità reali, elementi reali d'un ordine logico, che nella sua totalità e nella sua purezza trascende la nostra facoltà di concepire. Queste unità formali obbiettive sono ciò che noi genericamente diciamo nelle cose: essere, essenza, sostanza; ciascuna di esse è relativamente al rispettivo aggregato quell'unità subbiettiva, quel polo subbiettivo per cui ogni essere costituisce, come si è veduto, un elemento obbiettivamente reale da me indipendente (1). Essa è quell'unità che, per la partecipazione all'unità della nostra coscienza, al nostro soggetto, vi produce quel fatto che diciamo conoscenza; la nostra conoscenza d'un soggetto spaziale non è una pura creazione nostra, ma una concreazione, un'identificazione parziale del soggetto che vive in me con il soggetto di questa sintesi spaziale; la quale è possibile solo in quanto l'uno e l'altro non sono, come si è veduto, che un riflesso, una manifestazione imperfetta dell'unico Soggetto, che vive e riconosce sè medesimo in tutte le esistenze. Al qual proposito si deve naturalmente sempre ricordare (come già si è osservato) che ciascuna di queste unità, entrando in una sintesi più alta, si immedesima per così dire nell'unità di questa, si trasforma e si illumina della luce stessa dell'unità superiore: ogni coscienza non è soltanto un aggregato, ma è una sintesi, in cui ogni singolo fattore, pur conservando la propria obbiettività ed autonomia, si trasforma qualitativamente secondo la natura dell'unità di cui fa parte, in modo che non è più possibile isolarlo da questa unità, senza alterarlo profondamente. Nel caso del divenire nel tempo e della sua unificazione per mezzo della causalità l'unità formale è ciò che noi più propriamente diciamo l'*attività*, la *forza* degli esseri: nell'unificazione dei coesistenti per la forma dello spazio e dell'identità logica essa è ciò che noi conside-

(1) V. Cap. II, p. 121 ss., 150 ss.

riamo come la loro *sostanza*. Nel caso dell'unità spaziale, se noi pensiamo l'unità formale sensibile non astrattamente dalla molteplicità (noi avremmo allora il cosidetto spazio puro), ma congiuntamente al complesso delle qualità sensibili assolutamente necessarie perchè sia possibile la sintesi formale dello spazio, noi abbiamo il concetto della *materia:* nel caso dell'unità logica il concetto d'una sostanza, che, rimanendo superiore allo spazio ed al tempo, unifica, raccoglie in sè stessa ciò che è disperso nello spazio e nel tempo, dà origine al concetto dello *spirito*; in questo senso è vero che il tipo della sostanza è l'anima (1), in quanto essa è veramente rispetto a noi l'unità più alta realizzata nella molteplicità empirica. Ed egualmente nulla ci impedisce di ammettere in questo senso la realtà metafisica della sostanza in genere e della sostanza spirituale in special modo; solo bisogna guardarsi dal concepire la sostanza come un dato simile agli altri dati, che sia dentro alla molteplicità loro, e l'anima come una particella eterea, che sia dentro al corpo: l'unità formale, pur essendo più profondamente reale della relativa molteplicità, non può essere posta sulla stessa linea con essa come un dato dello stesso ordine, parallelo agli elementi che essa unifica.

Posto così il valore obbiettivo dell'unificazione formale senza distinzione di forme sensibili e di forme logiche, non è più possibile naturalmente considerare la sola realtà sensibile come una realtà sostanziale ed obbiettiva e la realtà logica invece come un processo puramente soggettivo, come il risultato d'una pura attività formale, che non altera per nulla la costituzione obbiettiva della realtà. Tale inconseguenza si comprende finchè anche la realtà sensibile è considerata come una pura riflessione subbiettiva d'una realtà transsubbiettiva: ma quando si riconosce l'unità della rappresentazione e dell'oggetto, quando si riconosce il valore obbiettivo e reale dei processi coscienti rappresentativi, come è possibile ancora ammettere una trasformazione puramente subbiettiva di questi processi rappresentativi, a cui non corrisponda alcuna trasformazione rispetto a ciò che essi obbiettivamente significano? Questo è semplicemente un ritorno, rispetto al problema dell'intelligibile, al punto di vista primitivo della distinzione delle due serie dell' ideale e del reale. Certa-

---

(1) SCHUPPE, *Grundr.*, § 40.

mente vi è una distinzione fra la realtà empiricamente data e la realtà ideale: distinzione che tuttavia non coincide punto in modo preciso con la distinzione fra realtà sensibile e realtà logica, in quanto anche la realtà data è già almeno in parte, come si è veduto, una realtà logica. Questa distinzione è in fondo la medesima che abbiamo visto a proposito del mondo della percezione sensibile e del mondo della rappresentazione (1). La realtà della percezione sensibile ci si presenta come una realtà assoluta, perchè in essa le unità sensibili costituiscono una specie di sistema assoluto: l'ordine, secondo cui si costituiscono le unità sensibili in essa comprese, è un ordine meccanizzato, di cui si presenta alla coscienza il semplice risultato con una regolarità invariabile; ciò che appare come discordante in questa continuità serrata di unità sensibili è eliminato rapidamente, quasi istintivamente, come un'illusione, sul cui carattere non cade alcun dubbio. Invece la realtà della rappresentazione, la realtà debole, ne differisce in quanto si presenta come un aggregato meno stabile, meno perfetto, come un ordine nascente, non come un ordine definitivo: perciò appunto esso, sebbene rivesta agli occhi nostri un indubbio carattere di obbiettività, ci si presenta come una realtà ideale, come una realtà variabile e subbiettiva; per questo lato essa sta in mezzo e serve quasi di transizione tra la realtà della percezione sensibile e la realtà puramente ideale del pensiero logico superiore. In questo si ripete infatti anche più spiccato quel carattere di relatività e di variabilità, che caratterizza la realtà debole di fronte alla realtà forte: come il mondo della rappresentazione, così anche il mondo ideale della ragione non è un mondo fissato una volta per sempre, unico per tutte le intelligenze, che sia possibile costruire con una dialettica infallibile; esso si svolge e si realizza in ogni atto intellettivo in un grado ed in un modo diverso secondo l'indirizzo e il fondamento sensibile del pensiero che lo realizza. Si aggiunga inoltre per la realtà logica la differenza formale qualitativa, per cui la contraddizione sopita nell'unificazione sensibile risorge nell'unificazione logica in tutto il suo vigore. Nell'atto dell'unificazione sensibile l'intuizione abbraccia in un'indivisibile unità la molteplicità materiale e l'unità formale, sì che l'una non

(1) Cap. III, p. 171-179.

è più separabile dall'altra che per astrazione; noi non abbiamo da un lato il complesso delle impressioni qualitative anteriori al tempo ed allo spazio, dall'altro il sistema delle unità temporali e spaziali, in modo che il nostro spirito oscilli fra l'uno e l'altro. Nell'atto dell'unificazione logica noi abbiamo invece da un lato il mondo delle unità sensibili, che s'impone al nostro senso come un dato assoluto ed irresolubile, dall'altro il mondo delle unità logiche, che noi non possiamo afferrare intuitivamente in sè stesso, ma che s'impone al nostro intelletto come il dover essere del primo; onde la contraddizione che nasce dalla simultanea presenza di due ordini, che è impossibile far coincidere e che pure esprimono un'unica realtà. Ma tutto ciò, se spiega la differenza che ognuno pone istintivamente fra la realtà dell'intuizione immediata e la realtà ideale del pensiero, non è punto sufficiente a fondare quella distinzione assoluta che si vorrebbe porre fra il mondo della intuizione immediata e il mondo del pensiero, per cui questo sarebbe ridotto ad una pura parvenza subbiettiva, ad un vero non essere. La variabilità e la relatività di questo mondo ideale sono in un minor grado proprie anche della realtà intuitiva e, in un grado maggiore, del mondo della rappresentazione; non vi è nessuno tuttavia che perciò dubiti dell'obbiettiva realtà del mondo immediatamente percepito, e che non consideri il mondo ideale delle proprie rappresentazioni come un tentativo, sempre inadeguato, di esprimere un ordine obbiettivo unico, e cioè la realtà indefinitamente estesa nel tempo e nello spazio. La grave contraddizione poi che sorge dalla simultanea presenza dell'ordine sensibile e dell'ordine logico si risolve se si considera che l'unità logica non è una realtà che coesista accanto alla molteplicità sensibile, non è una realtà dello stesso grado, ma è una realtà qualitativamente superiore, che nega virtualmente la molteplicità sensibile; le maggiori difficoltà relative alla realtà degli intelligibili nascono appunto dal voler porre sulla stessa linea l'intelligibile ed il sensibile, dal concepire l'intelligibile come un'altra realtà accanto ai sensibili (1). Noi

---

(1) Si cfr. le obbiezioni di ARISTOTELE nei libri III e VII della *Met.*; obbiezioni parafrasate da BOEZIO nel suo secondo Commento alla Introd. di Porfirio (*Opp.*, ed. Bas., 1570, 54 ss.): si cfr. ABELARDI *Op. ined.*, ed. Cousin, 514 ss.

ci troviamo qui invece dinanzi a due realtà identiche e contraddittorie: l'unità intelligibile è identica con la molteplicità sensibile in quanto ne costituisce il fondamento assoluto, contraddittoria in quanto la sua unità è appunto la negazione della molteplicità empirica in cui essa si manifesta e che è di fronte ad essa semplice apparenza, illusione, non essere. Certamente il mondo ideale non è a noi direttamente accessibile: le forme sensibili sono per noi la condizione necessaria dell' intuizione della realtà intelligibile: le idee, come Aristotele dice, non sono mai senza immagini, ἄνευ φαντάσματος. Ma ciò non toglie loro il valore obbiettivo più che non lo tolga, p. es., alle rappresentazioni individuali tipiche, nel cui valore obbiettivo il volgare crede pure ciecamente. Noi non abbiamo infatti in nessuna parte una rappresentazione d'un individuo o d'un essere nella sua unità e continuità interiore, nè, se noi ce lo rievochiamo alla memoria, possiamo raffigurarcelo altrimenti che per mezzo d'una rappresentazione particolare simbolica: e tuttavia non dubitiamo nemmeno un istante che quell'unità, che il senso non può mai darci direttamente nella sua totalità, non sia reale, anzi infinitamente più reale di quelle parziali manifestazioni per cui essa si rivela.

La distinzione recisa e radicale che generalmente si stabilisce fra la realtà sensibile e la realtà intelligibile è quindi assolutamente insostenibile; la realtà intelligibile è il dover essere della realtà sensibile, è la verità della realtà sensibile, in cui questa ha il suo fondamento, ed in cui essa insensibilmente si risolve per virtù del pensiero. Il porre la realtà sensibile come l'unica realtà stabile e definitiva è un' illusione come sarebbe il porre la presente conformazione della crosta terrestre come la conformazione normale e definitiva della medesima, considerando le azioni, che continuamente l' alterano, come variazioni insignificanti, che si elidono e passano l'una dopo l'altra senza effetto: laddove è appunto per l' effetto di queste azioni che la forma presente si è costituita e continuamente si muta andando lentissimamente incontro alle modificazioni più profonde; oppure come sarebbe il porre lo stato sociale attuale come l'ordine vero e definitivo della società, considerando le idealità nuove, che sorgono, come sogni individuali, che non possono alterare l'immutabile ordine stabilito: laddove è per l' effetto delle idealità passate che si è stabilito l' ordine presente, ed è nelle idealità

presenti che si prepara lentamente l'ordine avvenire. Così la realtà sensibile, che noi vediamo, non è il dato immutabile e definitivo, ma è anch'essa un atto, una creazione dello spirito, un prodotto delle attività più antiche del pensiero, ora meccanizzate nella vita subcosciente; essa è semplicemente la sintesi del passato, da cui il nostro spirito incessantemente progredisce alla costituzione d'una realtà qualitativamente superiore. L'attività del nostro pensiero è una lenta e continua creazione di questa realtà più alta, che insensibilmente si sostituisce alla realtà che oggi ci è data; la costituzione del mondo intelligibile non è soltanto una costruzione soggettiva, ma è veramente l'inizio d'una nuova realtà, la rivelazione iniziale dell'essere profondo delle cose; per essa lo spirito nostro legato alla terra, avvinto ad un punto dello spazio e del tempo, intuisce i primi albori di quel mondo spirituale che è il fondamento di tutte le esistenze sensibili ed il termine ideale di tutte le nostre aspirazioni più alte. Anche qui certamente lo spirito nostro non crea nulla, che dal punto di vista assoluto già non sia; come nel conoscere sensibile lo spirito unifica partecipando ad un'unità esteriore, crea concreando, così nelle sintesi più alte del pensiero esso crea partecipando alla vita dello Spirito, unifica confondendo sè stesso nell'Unità profonda delle cose: ma in questa partecipazione ad una creazione sovrumana risiede appunto l'attività sua più alta, in questa unione con la Ragione universale stanno la sua libertà e la sua beatitudine.

10. — Posta così in modo generico l'obbiettività dell'intelligibile, riconosciuto che le unità intelligibili posseggono, come le unità sensibili, un carattere inalienabile di obbiettività, ed anzi costituiscono rispetto alle unità sensibili quell'unità normale dell'esperienza, che nel campo della rappresentazione è attuata dalla rappresentazione vera di fronte alla rappresentazione illusoria, ancora un punto ci rimane a determinare: e questo è precisamente il punto, in cui la concezione precedentemente esposta si differenzia dalle altre concezioni che riconoscono egualmente la realtà obbiettiva dell'intelligibile. Poichè se l'obbiettività della conoscenza sensibile è, come abbiamo riconosciuto, un'obbiettività relativa, sorge qui naturalmente la questione: quale è il valore che il sistema degli intelligibili possiede dal punto di vista

assoluto? Costituisce esso semplicemente un'espressione relativa d'una realtà superiore, od è invece il fondamento ultimo delle cose, la realtà obbiettiva in senso assoluto? Noi non abbiamo, per rispondere a questa domanda, che a riassumere brevemente le conclusioni a cui siamo pervenuti nel nostro esame critico del razionalismo, dell' idealismo ontologico e del panlogismo. Ora a questo proposito noi abbiamo rilevato in primo luogo che, erigendo il sistema degli intelligibili in realtà assoluta, si rende con ciò inesplicabile il sistema delle unità sensibili: il quale, pur costituendo con il primo una realtà sostanzialmente unica, è tuttavia in sè stesso qualche cosa di positivo e di qualitativamente irreducibile. Il razionalismo infatti riconosce bensì alla realtà sensibile un'esistenza distinta, ma in fondo la riduce ad una ipostasizzazione del fattore empirico dell'esperienza, considerandola come una pura realtà di fatto, come la materia informe, su cui si esercita l'azione dei principii: mentre anche la realtà sensibile è, come abbiamo veduto, un'organizzazione formale, ed un dato assolutamente puro è inconcepibile; inoltre l'organizzazione logica della coscienza tende a trasfigurare in un ordine logico puro l'ordine sensibile, il quale non può perciò essere pensato come alcunchè di assoluto. L' idealismo ontologico invece ed il panlogismo annullano in realtà l'ordine sensibile: l'uno in quanto lo considera come il risultato d'un'illusione, d'un oscuramento della facoltà conoscitiva, come una negazione della perfezione intelligibile; l'altro in quanto, considerando la totalità dell'essere come un processo logico, riduce anche la realtà del senso ad un momento dell'ordine logico complessivo. Anche a questo proposito noi abbiamo osservato che l'ordine formale del tempo e dello spazio viene con ciò reso inesplicabile: in quanto esso non è solo una limitazione, una negazione parziale di rapporti intelligibili, ma è, di fronte a questi, qualche cosa di positivo e di qualitativamente distinto, che non è assolutamente inquadrabile, senza violenza, in un ordine logico. Certo il mondo sensibile è sostanzialmente identico col mondo intelligibile, da cui non si distingue che formalmente; ma questo suo carattere formale ci dice che anch'esso è una realtà e che, se dal punto di vista del pensiero logico la distinzione fra realtà logica e realtà sensibile s'identifica con la distinzione fra essere e non essere (come appunto accade nel caso della distinzione fra la rappre-

sentazione vera e la rappresentazione illusoria per colui che è dal punto di vista della rappresentazione vera), l'una e l'altra non sono veramente dal punto di vista assoluto che due forme successive di una realtà, la quale non è, nella sua forma assoluta, nè l'una nè l'altra di esse. In secondo luogo noi abbiamo osservato che un sistema di intelligibili assoluti è una contraddizione: in quanto, venga esso concepito come la generazione d'un mondo ideale da un'idea prima, o come la successione dei momenti di un processo dialettico, esso è sempre in ogni modo una molteplicità relativa, che tende a risolversi nell'unità immutabile di quel principio, che è posto come il fondamento od il fine dell'intiero processo. E questa impossibilità di erigere in principio assoluto qualsivoglia dei principii sempre relativi del nostro conoscere intelligibile si riflette nell'alternativa, in cui si trova in tal caso il pensiero fra il porre come principii assoluti dei principii, il cui contenuto è evidentemente attinto alla realtà relativa e contingente, ovvero dei principii indeterminatissimi ed esclusivamente formali, vale a dire delle astrazioni, dei puri simboli verbali privi di qualsiasi contenuto; onde anche sotto questo riguardo noi siamo stati condotti a considerare il mondo ideale non come un sistema assoluto di unità immutabili, ma come l'espressione relativa d'un'Unità trascendente che è il solo ed il vero intelligibile assoluto.

L'impossibilità di arrestarci ad una molteplicità assoluta ci è chiarita anche meglio, del resto, da ciò che si è detto in seguito relativamente alla unificazione formale; la quale in ogni grado aspira a realizzare un'unità assoluta, e ci fa considerare come relativa ogni molteplicità: mentre d'altra parte ogni unità concreta, vale a dire ogni unità coesistente con una molteplicità, anche se indefinitamente estesa, si rivela come assolutamente inadeguata rispetto a quell'unità, che essa aspira ad esprimere. La sostituzione dei principii intelligibili alle unità sensibili è una conseguenza di quel processo di unificazione formale dell'esperienza che già ha luogo nel seno della stessa esperienza sensibile e che costituisce il criterio della realtà e dell'apparenza; ma questa unificazione non ha termine nei principii intelligibili od in alcun'altra molteplicità assoluta; l'unico termine possibile è l'unità pura. Il vero ed assoluto *a priori* non sono punto infatti il tempo, lo spazio, la causa, l'identità logica; ciascuna di queste

forme non è che un'espressione imperfetta di quell'unità, verso cui aspira l'esperienza; come già aveva riconosciuto Kant con la sua teoria dell'appercezione trascendentale, la radice ultima delle forme *a priori* è nell'unità del Soggetto, e le diverse forme d'unità, che esso introduce nel contenuto molteplice, non sono che manifestazioni diverse di quest'unità. L'intuizione dell'Unità assoluta è quindi il vero elemento *a priori*: non nel senso certamente che noi possediamo mai questa intuizione in tutta la sua perfezione; ma nel senso che essa è come una virtualità interiore, che si svolge contemporaneamente alla nostra vita psichica e che di fronte a questa rappresenta costantemente l'ideale intellettivo superiore, l'unità da raggiungere, la forma da realizzare. Essa non è qualche cosa che noi possediamo nella sua totalità, non è un semplice fattore dell'esperienza destinato ad entrare in tutte le combinazioni di questa: essa è anzi qualche cosa di costantemente superiore a noi, qualche cosa che si partecipa a noi di mano in mano che in noi si realizza un'unità spirituale più universale e più alta; il sapere nostro, pur essendo suscitato dal concorso delle esperienze, è veramente, come Platone voleva, una rivelazione interiore, è un atto di unione mistica col Logos eterno che è il fondamento assoluto della nostra natura (1). « Nè la lettera scritta, dice uno scolastico, nè la parola esteriore insegnano: esse non fanno che stimolare e muovere il discepolo. *Ma vi è nell'anima un Maestro che l'illumina e le mostra la verità*. Essa non impara pertanto per l'abilità dei maestri, *ma per l'illuminazione interiore che procede dalla luce prima* » (2). E la stessa dottrina è insegnata in fondo anche da Aristotele; l'intelletto agente di Aristotele, che è atto puro, separato dalla corporeità, eterno, libero dall'imperfezione e dal dolore, non è altro che l'Unità formale suprema, che è in ogni istante presente allo spirito e per cui questo trapassa di forma in forma; il νοῦς παθητικός mutabile, personale, perituro, rappresenta di fronte ad esso l'unità risultante dal complesso delle formazioni mentali pervenute all'atto, superiore al senso ed alle immagini sensibili, ma lontana ancora sempre dalla perfezione suprema ed immu-

---

(1) Si cfr. Green, *Proleg.*, 80 ss.
(2) Roberto di Lincoln, in Jourdain, *Fil. di S. Tommaso*, II, 73.

tabile del pensiero, che è pervenuto all'unità assoluta col proprio oggetto (1). Quindi nessuna delle unità concrete, che l'esperienza ci fornisce, può essere considerata come la realtà assoluta; nessuna delle forme della conoscenza, anche se considerata nella sua massima generalità, esprime quest'unità formale assoluta, in quanto ciascuna di esse esprime ancora sempre un rapporto di un'unità ad una molteplicità e perciò costituisce un'unità relativa ed imperfetta; anche le denominazioni di Soggetto, Spirito assoluto, in quanto esprimono le unità logiche più perfette che noi possiamo concepire, non sono mai altro che pure denominazioni simboliche. L'unica realtà metafisica assoluta è l'Unità formale assoluta: essa è l'unica vera sostanza, l'unica vera legge universale ed eterna, che esiste anteriormente ad ogni intelligenza e verso cui ogni intelligenza aspira. La conoscenza sensibile traduce quest'Unità trascendente in quel sistema di unità formali sensibili, che è il mondo dei colori, dei suoni e degli estesi: il quale pertanto è una creazione continua dello spirito che lo intuisce, e tuttavia esiste in sè medesimo, nel suo fondamento assoluto, in modo identico ed immutabile, indipendentemente da ogni punto di vista limitato ed imperfetto. Così l'intelligenza realizza in noi un sistema di leggi e di idee, le quali vengono da essa create nell'atto stesso che le apprende: il processo della conoscenza intellettiva non è un processo di riflessione, per cui oggetti e rapporti d'una misteriosa natura causino per inesplicabili mezzi un ordinamento corrispondente nel nostro pensiero, ma è un processo per cui un complesso di rapporti intelligibili fondati su d'un'Intelligenza eterna si realizza gradatamente in noi, generando in un'inseparabile corrispondenza l'intelligibile e l'intelligenza, le leggi delle cose ed il pensiero a cui si rivelano (2). Ma anche questo mondo intelligibile non è altro che un'espressione relativa d'un'unità, che in sè stessa trascende l'intelligenza: la pluralità dei principii intelligibili è puramente correlativa alla limitazione della nostra intelligenza; noi non esprimiamo con essi (diremo con la scolastica) una reale pluralità delle idee in Dio,

---

(1) ZELLER, *Phil. d. Gr.*, II, 2³, 566 ss. Questa è, com'è noto, l'interpr. di Alessandro d'Afrodisia. ZELLER, *ib.*, III, 1³, 797; si cfr. pure BOBBA, *La dottr. d. intell. in Aristot.*, 1896.

(2) GREEN, *Proleg.*, 43.

ma solo la pluralità dei punti di vista *(respectus rationis)*, che corrispondono ai nostri inadeguati concetti dell'unica Idea divina (1). Ciascuna delle unità che noi consideriamo come una legge od un'idea non è così altro che un momento di quell'unità medesima, la quale, partecipandosi a me, costituisce la mia coscienza; l'unità che si rivela nelle cose non è sostanzialmente altra da quella che si rivela nell'essere mio e l'unità dell'essere mio è la forma più alta, in cui io posso intuire la natura dell'unità delle cose. « Ciò che è in tutti gli esseri essendo da tutti gli esseri distinto, ciò che nessuno degli esseri conosce, ciò di cui tutti gli esseri sono un'incorporazione (çariram), *ciò che internamente regge tutti gli esseri — questo è l'anima tua*, la tua guida interiore, il tuo (essere) immortale » (2). Quest'unità partecipata alle cose come unità intelligibile e che costituisce nello stesso tempo il fondamento dell'attività, per cui io partecipo a quest'unità, è la vera intelligenza immanente alla realtà sensibile; l'Intelligenza universale dei neoplatonici, che è l'espressione immediata dell'Uno e genera dal proprio seno l'Anima dell'universo sensibile, non è che l'unità astratta della realtà intelligibile, come è l'Anima del mondo rispetto alla realtà sensibile. Così anche qui si rivela quell'identità di natura fra l'io ed il mondo, che già abbiamo rilevato a proposito della natura sensibile ed in cui ha la sua profonda ragione, come Schopenhauer rileva, la tesi dell'idealismo subbiettivo (3). Poichè, se io volgo lo sguardo al mondo obbiettivo, dinanzi all'infinità dell'universo, dinanzi agli infiniti mondi ed agli innumerevoli esseri la mia personalità sparisce. Ma se io rivolgo lo sguardo dentro di me, e penso che

---

(1) Werner, *F. Suarez*, I, 178. Così è anche risolta l'imbarazzante questione della realtà delle astrazioni arbitrarie e delle idee delle cose vili e comuni. Anche il mondo ideale è, come il mondo sensibile, una costruzione dello spirito, ed infinite sono le costruzioni possibili; ciò che vi è in esse di uno e di supremamente reale è l'unità stessa; ma le diverse unità concrete, in cui quest'unità s'incarna, sono unità arbitrarie, mutevoli e di diverso valore. Ed allo stesso modo si risolve la questione delle verità necessarie; ogni verità è veramente rispetto a Dio una verità contingente, come Descartes vuole: ma esse non sono contingenti allo stesso modo degli altri contingenti, rispetto ai quali anzi esse rivestono il carattere di verità assolute. Si cfr. Liard, *Descartes*, 199 ss.

(2) *Brihad Ar. Up.*, 3, 7, 15.

(3) Schopenhauer, *Par. u. Par.*, II, § 20.

tutto quest'universo, e quanto esso contiene, è la mia coscienza, e che il centro ed il fondamento di ogni realtà è quella medesima unità, che è il centro ed il fondamento della mia coscienza, io debbo allora riconoscere che la realtà intiera ha nell'io il suo *ubi consistam*, e posso ripetere con gli antichi savii indiani: Io sono tutte queste creature e non vi è altro essere fuori di Me.

Noi possiamo pertanto applicare a tutto il conoscere ciò che abbiamo già rilevato in riguardo al conoscere sensibile, delineando così definitivamente la natura ed il valore del nostro conoscere nel suo complesso. Il conoscere è sempre ed in ogni suo grado un conoscere obbiettivo, un conoscere ed un essere nel medesimo tempo; la realtà che noi conosciamo, è un atto nel nostro pensiero, ma questo atto è il processo costitutivo della realtà medesima: ciò che io chiamo il mondo è il processo medesimo della mia coscienza considerato nella sua molteplicità obbiettiva, è il contenuto concreto della mia coscienza isolato dalla rispettiva unità subbiettiva. E questo vale tanto per il conoscere sensibile quanto per il conoscere razionale: anche il mondo creato dal pensiero logico è un essere, che, se da principio appare come una pura realtà ideale, come un termine, verso cui il pensiero risale dal dato sensibile in determinati momenti, non è tuttavia meno per il soggetto del pensiero una realtà obbiettiva; realtà, che, come ogni altra realtà, tende a trasformarsi in una realtà data e che quindi insensibilmente s'incorpora nello stesso dato primitivo trasformandolo profondamente. Ma quest'obbiettività del conoscere non è mai in nessuno dei suoi gradi un'obbiettività assoluta; sebbene per virtù dell'unificazione formale esso ascenda di grado in grado verso un'unità sempre più perfetta, che in rapporto ai gradi inferiori appare come la realtà obbiettiva di fronte all'apparenza, nessuno di questi mondi successivamente creati dal pensiero costituisce una realtà assoluta: anche le più alte costruzioni del pensiero logico sono espressioni imperfette d'una Realtà, la cui assoluta unità trascende ogni coscienza. Una sola è quindi la realtà, uno solo l'oggetto del nostro conoscere; ma quest'unico oggetto non si rivela che in un infinito numero di concezioni inadeguate e relative; la realtà è unica per tutti i soggetti, ma empiricamente non identica (1).

---

(1) AVENARIUS, *D. menschl. Weltbegriff*, § 162.

Ogni unità individuale è, secondo il concetto profondo di Leibniz, uno specchio che riflette il mondo in un aspetto differente (1); non vi è veramente un mondo unico, ma una pluralità contemporanea di mondi secondo l'ordine delle vite spirituali, ciascuna delle quali vive in un mondo tutto proprio, che è generalmente inaccessibile alle altre esistenze. E questo mondo, costituendo per quell'istante e per il rispettivo soggetto la più alta sintesi possibile, s'identifica per un istintivo presentimento con il fondamento immutabile e sempre attuale di tutte le realtà empiriche; quindi esso s'impone allo spirito come l'unica realtà veramente esistente, la cui rivelazione ha luogo per l'atto del nostro conoscere, ossia per il passaggio da una sintesi inferiore, apparente, subbiettiva alla sintesi superiore e per quel momento definitiva. È vero che la costituzione uniforme delle coscienze individuali umane ha per conseguenza un'approssimativa uniformità delle sintesi elementari della realtà sensibile: onde risulta l'apparenza d'una realtà sensibile unica ed identica per tutti. Ma questa realtà sensibile non è una realtà unica che in apparenza: poichè le stesse variazioni, generalmente inavvertite, per cui la realtà sensibile relativa ad un determinato soggetto si distingue da quella d'un altro, non sono veramente variazioni d'un'unica realtà sensibile, ma costituiscono altrettante realtà empiriche differenti. Di più si può ricordare che anche quest'unità complessivamente uniforme avrebbe potuto, o potrebbe organizzarsi in condizioni di gran lunga differenti; onde questa realtà non solo è una realtà relativa alle singole individualità, di cui ciascuna vive in un mondo tutto proprio, ma è anche una realtà relativa alla costituzione della psiche umana e della psiche animale in genere, la cui progressiva trasformazione non è che l'aspetto subbiettivo della corrispondente trasformazione del contenuto obbiettivo, ossia del mondo. E ciò che abbiamo detto della realtà complessiva dobbiamo ripeterlo di ogni singolo elemento di questa realtà. Per il fatto che ogni realtà particolare non è che un'espressione relativa dell'unità, essa si risolve tutta, quando sia profondamente considerata, in un sistema di rapporti; ogni singolo fenomeno in essa compreso non è un'unità isolata semplicemente aggregata alle altre, ma è la risultante della conver-

---

(1) Leibniz, *Monadol*, 57.

genza, in un punto, di innumerevoli rapporti, ciascuno dei quali è un parziale riflesso di quella determinata unità, che si attua nella coscienza complessiva. Per questo nessun fenomeno può essere isolato assolutamente dal complesso di cui fa parte: le stesse qualità sensibili non sono tali che per il loro rapporto con altre qualità; ogni dato colore è solo per la sua contrapposizione agli altri colori; il movimento, la grandezza, la figura hanno un senso soltanto in un sistema di movimenti, di grandezze, di figure (1). E perciò, come già Leibniz vide, ogni singolo fenomeno esprime sempre, nell'unità che esso realizza, l'unità del mondo cui esso appartiene; ogni più semplice unità riflette per l'infinita complicazione dei suoi fattori l'ordine universale delle esistenze; ogni essere più insignificante racchiude nel mistero delle sue leggi il secreto del mondo.

Questa relatività, che abbiamo così riconosciuto ad ogni immagine del mondo, non è però, come risulta chiaramente da tutto ciò che si è fin qui detto, un'indifferenza di valore: la conoscenza, per quanto imperfetta e relativa, non è mai una pura deformazione subbiettiva, una traduzione arbitraria d'un'ignota realtà in sè, che non sarebbe l'oggetto di nessun soggetto. Questa teoria della relatività è, come è noto, uno dei *placita* dell'empirismo; secondo cui ciascuno considera come reale, come « esistente », ciò che è « ein Vielgeübtes », ciò che corrisponde ad una variazione fisiologica iterata; la « verità » è solo l'indice psichico di variazioni cerebrali esercitate o armonizzanti con variazioni di tal genere, è il segno dell'adattamento fisiologico del sistema cerebrale all'ambiente (2). Anche l'empirismo riconosce però in genere che vi è un indirizzo normale dell'esperienza, e quindi una costituzione, un equilibrio della stessa, per cui è possibile classificare qualitativamente le diverse concezioni; anch'esso in fondo riconosce che vi è un progresso dell'esperienza verso un'unità, che costituisce rispetto ad essa la natura normale; soltanto esso subordina quest'unità dell'esperienza alle esigenze della conservazione organica, in altre parole alla continuità di quell'aggregato di elementi che costituisce la coscienza individuale. Ma anche a questo riguardo noi abbiamo veduto che

---

(1) Schubert Soldern, o. c., 132-133; Höffding, *Psych.*, 297 ss.
(2) Petzoldt, o. c., I, 184 ss.

questa concezione, oltre che essa conduce ad un'interpretazione forzata e falsa dei più importanti fatti della vita spirituale (il che noi abbiamo dovuto lasciare intieramente da parte), non spiega nè il progresso qualitativo delle sintesi coscienti, nè sopratutto il carattere assoluto che ai nostri occhi riveste quell'unità ideale, la quale si presenta come il termine della conoscenza; mentre d'altra parte, se si libera questa formula dal realismo biologico, che è un'indebita estensione dei modi e delle formule proprii d'un solo dei momenti dell'evoluzione della coscienza a tutta quest'evoluzione nel suo complesso, e s'intende nel senso che la coscienza aspira ad una sistemazione inalterabile e perfetta dell'aggregato che la costituisce, essa si trasforma in una concezione idealistica che non è in fondo molto lontana dalla nostra. Non solo quindi la nostra conoscenza è per noi sempre un'obbiettiva verità, in quanto è in ciascun momento per noi l'unica verità possibile per il nostro io: ma in ogni momento questa nostra concezione si trasforma, si avvicina ad una concezione superiore, la quale, nello stesso tempo che è un'unificazione formale più perfetta, è anche un'espressione meno inadeguata di quella natura normale, in cui abbiamo fatto consistere la realtà assoluta. Epperò le diverse forme ed i diversi gradi di unificazione formale rappresentano i diversi gradi della verità e della realtà: le forme non velano il dato in sè nelle apparenze fenomeniche, non sono altrettanti canali, attraverso i quali filtra la realtà per penetrare, impoverita, fino al nostro io, ma costituiscono altrettante rivelazioni più perfette e piene dell'essere in sè delle cose: per esse la realtà non s'impoverisce, ma s'arricchisce, si potenzia, si disvela in quella misura che è compatibile con la molteplicità che in essa si raccoglie. Le nostre sensazioni non sono il risultato d'un'attività puramente subbiettiva, che travesta un'ipotetica realtà in sè e la trasmetta diminuita od alterata al nostro spirito: esse costituiscono anzi un'attività spirituale creatrice, per cui sulla pluralità inafferrabile degli elementi discreti sorge, come per incanto, il mondo delle qualità sensibili. Certamente il mondo della rappresentazione come il mondo del pensiero logico non costituiscono l'armonizzazione di tutti gli elementi possibili in un'unità definitiva, perchè essi costituirebbero allora la realtà assoluta; ma tutto ciò che giace fuori di questo mondo non è una realtà che ci sia preclusa dalla limitazione

soggettiva del senso o dell'intelletto; i nostri sensi ed il nostro intelletto, se anche non ci aprono tutta la realtà, nemmeno però ci privano di una parte della medesima; essi ci aprono la realtà che essi creano e la realtà, che essi creano, è sempre per noi in quell'atto ed in quell'istante la più perfetta realtà possibile. Così si risolve anche la difficoltà che viene posta sovente all'idealismo con la questione: quale è la realtà che dobbiamo attribuire a quelle parti dell'esperienza che riflettono i tempi anteriori alla comparsa dell'uomo? Questa realtà così come essa è da noi pensata appartiene alla coscienza umana, e non può essere pensata tale e quale indipendentemente da un'unità soggettiva di questo genere: d'altra parte io non posso nemmeno pensare, senza contraddire vivamente l'esperienza, che essa non abbia realmente costituito una realtà indipendente: quale fu dunque il *vero* aspetto di questa realtà? (1). Ora, se noi riconosciamo che la realtà della nostra coscienza rappresenta la realtà nella sua coordinazione relativa a noi, e che questa rappresenta la coordinazione per noi più perfetta, ossia la realtà per noi più vicina alla verità, noi dovremo riconoscere che quella realtà fu veramente tale quale oggi noi ce la rappresentiamo, sebbene allora non vi fosse alcun soggetto, in cui tale rappresentazione fosse possibile, e perciò empiricamente (ossia per i rispettivi soggetti inferiori), essa non abbia avuto luogo a quel modo che noi ce la rappresentiamo.

Se noi consideriamo la totalità di ogni sistema individuale di conoscenza nel suo carattere relativo all'unità individuale, per cui si costituisce, noi possiamo certamente dire che essa è una *fede* (2). Con questa parola noi non intendiamo qui però, come un recente indirizzo vorrebbe, un complesso di credenze pratiche sgorganti dal sentimento e dalla volontà, che si aggiunga al sistema delle verità intellettive. Questo dualismo non ha alcuna ragion d'essere: anche le tendenze del sentimento e della volontà

---

(1) Su questo problema si cfr. AVENARIUS, *Vierteljahrschr.*, XIX, 133 ss.; la soluz. del WILLY (*ib.*, XX, 72 ss.), per cui la realtà comincia solo con l'apparizione della prima coscienza animale, non è sostenibile. Si cfr. pur WUNDT, *Phil. Stud.*, XIII, 366 ss. ed in senso anche più chiaro e deciso, SCHOPENHAUER, *Par. u. Par.*, II, § 85 Anm.

(2) LOTZE, *Log.*, § 305; si cfr. CESCA, *Filos. d. vita*, 119 ss.

concorrono (consapevolmente o non) nella sintesi intellettiva, che in noi si costituisce, perchè anch'esse sono, sotto un certo aspetto, elementi intellettivi: come d'altra parte anche ogni atto di sintesi intellettiva è un'affermazione della volontà, una decisione pratica, un'azione. Appunto per questa unità non è possibile stabilire una dualità di criterii rispetto alla verità; l' ammettere accanto alle verità intellettive delle verità pratiche è (come vedremo più lungamente altrove) un introdurre una scissione anormale nella coscienza, un mantenere uno stato di disgregazione del nostro essere intimo, che è la negazione più radicale della filosofia. Quindi, dicendo che il conoscere nostro è nel suo complesso una fede, non s' intende punto dire che esso sia alcunchè di alogico e di irrazionale, o che sia una concezione, la quale non ha maggiore o minor valore di qualsiasi altra concezione anche irrazionale. Noi vogliam dire solo che essa è una concezione relativa alla personalità, in cui si costituisce, una concezione la quale, sebbene proceda da elementi oramai sottratti ad ogni elezione, e perciò apparentemente obbiettivi in modo assoluto, è sempre in sè una libera creazione dell' individuo, l'espressione teorica di una personalità, che in essa rivela la propria costituzione, le proprie aspirazioni e l'intima sua natura. Quindi anche tra queste diverse concezioni vi è una gradazione di valore: vi è nell'evoluzione degli organismi spirituali un' ascensione così innegabilmente come nell'evoluzione biologica. Un sistema di credenze mitologiche ha certamente la sua ragione d' essere come il più profondo dei sistemi metafisici: così l'uno come l'altro sono una fede, un organismo spirituale sorto su certi fondamenti, retto da una logica propria, ma non sono qualitativamente la stessa fede; pretendere di porre allo stesso livello l'uno e l'altro è un equivocare sul termine univoco *fede* ponendo come eguali due concezioni di analoga natura, ma di diverso valore. Certamente ogni concezione costituisce per il rispettivo soggetto e per quel momento la concezione assolutamente vera, ed è impenetrabile ad ogni concezione profondamente diversa; ma questa irreducibilità pratica non annulla in nessun modo la distinzione di valore; essa significa unicamente che ogni concezione individuale è una organizzazione logica sôrta secondo leggi interiori sul terreno dell'esperienza personale, dell'educazione e di mille altri fattori subcoscienti, le cui combinazioni si modificano lentamente, ma

resistono ad ogni trasformazione violenta e non si possono annullare in un attimo con un'argomentazione logica. Quindi anche le concezioni più diverse hanno in fondo sempre (almeno teoricamente) un criterio comune che è il fondamento del giudizio del rispettivo valore: e questo elemento comune è precisamente l'*a priori* assoluto immanente ad ogni formazione conoscitiva, l' unificazione formale che ciascuna di esse si realizza. L' unità che una concezione nuova introduce nell' esperienza è appunto per essa un indice di superiorità rispetto alle concezioni che essa abbraccia in una sintesi più alta: lo spirito, nell'atto stesso che unifica queste concezioni inferiori, le penetra, le subordina e le annulla; ogni fede superiore ha (come già ebbe a notare Platone) nel fatto stesso che essa comprende ed esplica anche la fede inferiore un criterio sicuro della propria verità (1).

Con questa determinazione definitiva della natura e del valore del dato immediatamente presente alla coscienza considerato nella sua essenza generica noi abbiamo raggiunto il fine che nella presente ricerca noi ci eravamo prefisso. Noi abbiamo veduto in che cosa consista l'essere della realtà nella sua generica natura: noi abbiamo veduto che il dato immediato consiste in un complesso di innumerevoli elementi coscienti ordinati in una serie di sintesi qualitativamente distinte e rispettivamente subordinate, la cui suprema unità è ciò che ogni essere percipiente chiama « io »: di più noi abbiamo successivamente considerate le forme generalissime di sintesi, secondo cui noi troviamo unificato in noi questo contenuto cosciente, e che sono ad un tempo le forme secondo cui si è progressivamente attuata l'unità della coscienza nel suo svolgimento. Inoltre noi abbiamo veduto che questo complesso unificato di elementi di coscienza non è un complesso immobile, ma continuamente si trasforma realizzando sempre più perfettamente quell' unità, che è nello stesso tempo il fine della sua attività ed il fondamento assoluto della sua esistenza: e così che la costituzione del dato, così come esso ci è immediatamente presente, è da considerarsi sempre, sia sotto l'aspetto subbiettivo, sia sotto l'aspetto obbiettivo, come un momento del suo progresso verso una natura assoluta che trascende la coscienza. Certamente questo risultato delle nostre

(1) Platone, *Rep.*, IX, 580 D.

indagini non è ancora un'esplicazione definitiva dell' io e del mondo; esso anzi non è che il punto di partenza dei numerosi problemi che si connettono con l'intelligenza filosofica della realtà considerata nella sua indipendenza dalla mia unità subbiettiva: la determinazione della natura obbiettiva del dato immediato è semplicemente la chiave che deve aprirci il senso del mondo nel suo complesso ed in ciascuno degli esseri che lo costituiscono. Ma questa trattazione non appartiene evidentemente più alla Teoria della conoscenza. Noi abbiamo fin qui considerata la realtà come il dato nella sua integrità e nella sua purezza, come la totalità cosciente che si unifica nel nostro soggetto: e questo è il punto di vista della Teoria della conoscenza. L'esplicazione filosofica della realtà esige invece che noi facciamo astrazione dalla particolare coordinazione soggettiva, per cui essa è la nostra realtà, cercando di ricostruire col sussidio dei risultati della Teoria della conoscenza l'ordine, il senso ed il fine ideale della realtà considerata nei suoi singoli momenti e nel suo complesso: e questo è il còmpito della Metafisica propriamente detta.

INDICE

ERRATA-CORRIGE

p. 33, nota, linea 1,	in luogo di	cit.	leggi	it.
p. 49, linea 16	»	psicologicamenti	»	psicologicamente
p. 64, linea 33	»	fondamento a noi...	»	fondamento nel regno a noi...
p. 73, linea 27	»	dato	»	dota
p. 104, linea 21	»	in cui la coscienza	»	in cui la realtà
p. 118, nota	»	Scheppe	»	Schuppe
p. 122, nota, linea 2	»	essa	»	esse
p. 136, linea 15	»	lo	»	la
p. 146, linea 6	»	soggetto	»	oggetto
p. 192, nota, linea 2	»	cap. V.	»	cap. IV.
p. 274, linea 18	»	Questi	»	Queste
p. 292, linea 16	»	delle	»	dalle
p. 317, linea 14	»	azione	»	errore
p. 333, linea 16	»	l'ideale	»	ideale
p. 340, linea 15	»	attenzione	»	alterazione